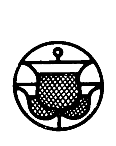
БУДДИЗМ, ГОСУДАРСТВО И ОБЩЕСТВО
В СТРАНАХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ И ВОСТОЧНОЙ АЗИИ В СРЕДНИЕ ВЕКА

БУДДИЗМ, ГОСУДАРСТВО И ОБЩЕСТВО

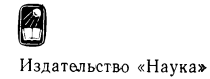




АКАДЕМИЯ НАУК СССР. ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИИ

КУЛЬТУРА НАРОДОВ ВОСТОКА

Материалы и исследования



Издательство «Наука»

ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

БУДДИЗМ, ГОСУДАРСТВО И ОБЩЕСТВО В СТРАНАХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ И ВОСТОЧНОЙ АЗИИ В СРЕДНИЕ ВЕКА

Сборник статей

Главная редакция восточной литературы
Москва 1982

29
Б 90

Ответственный редактор

Г. М. Бонгард-Левин

Сборник содержит конкретные исследования, объединенные общей задачей выявить роль буддизма в общественной, экономической и культурной жизни стран Центральной и Восточной Азии. Вводятся в научный оборот свежие материалы, добытые непосредственно авторами в ходе их исследований.

Б $\frac{0400000000\text{-}074}{013(02)\text{-}82}$ КБ-5-46-82

БУДДИЗМ И ОБЩЕСТВО В СТРАНАХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ И ВОСТОЧНОЙ АЗИИ

(Предисловие)

Настоящая работа — результат коллективных усилий сотрудников Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР. Ни один из них не является буддологом по главному направлению своих научных интересов и по своей специализации. Однако всем им, историкам и литературоведам, при изучении культуры различных стран Центральной и Восточной Азии неоднократно приходилось сталкиваться с влиянием буддизма на жизнь изучаемых обществ. Многообразное влияние буддизма на различные стороны жизни этих стран не заметить невозможно, его обнаруживаешь при изучении общественных явлений самого разного порядка — в административной организации, в семейном культе предков, в различных народных верованиях, разнообразных философских системах, в живописи, поэзии и театральном искусстве. Именно это многообразие следствий внедрения буддизма в автохтонную культуру стран Центральной и Восточной Азии и навело на мысль ряд сотрудников Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР объединить свои усилия и написать работу, в которой историки и литературоведы, рассказав о влиянии буддизма на различные сферы общественной жизни изучаемых ими стран, могли бы совместными усилиями воссоздать, хотя бы отчасти, сложную картину разнообразного, подчас даже неожиданного воздействия буддизма на автохтонную культуру и по возможности проследить в этом многообразии некоторую внутреннюю логику и некоторое единство. Будучи специалистами по истории и литературе соответствующих стран, все участники данной коллективной работы имели возможность сосредоточить свое внимание на взаимоотношении местной культуры данной страны с пришедшим извне учением Шакьямуни. Буддизм и местная традиция, характер их взаимоотношений — вот та главная тема, которая по замыслу участников сборника должна была определить единство данной коллективной работы. С этой же целью был произведен и подбор стран — Китай, включая специфический в этом отношении район Дунь-

хуана, государство Си Ся, Корея и Япония. Во всех этих странах статус буддизма в обществе отличался некоторыми весьма существенными чертами. Если задаться целью охарактеризовать в нескольких словах положение буддизма в этих странах, то его можно будет назвать всепроникающим, но нигде и никогда не побеждающим учением. Всепроникающим — ибо буддизм принес во все эти страны определенный комплекс идей и верований, которых там раньше либо вовсе не было, либо они были выражены гораздо слабее, и этот комплекс повлиял на всю культуру данной страны. Здесь прежде всего следует упомянуть о карме и идее воздаяния и о преобразовании индивидуального сознания силами этого же индивидуума. Непобеждающим — поскольку во всех этих странах буддийская община оказалась в подчинении у государства. Яснее всего это, пожалуй, проявилось во взаимоотношениях сангхи с государством в Китае.

Согласно традиционным китайским представлениям, государственное устройство само по себе уже имело ярко выраженный сакральный характер. Считалось, что монарх находится в непосредственной связи с высшими силами. Его важнейшими функциями являлись гармонизация двух основных начал мироздания (стихий *инь* и *ян*), содействие нормальному ходу процесса изменений (*хуа*) в природе (*цзао хуа*) и обеспечение каждому живому существу надлежащего места в мире. Естественно, подобная система взглядов не способствовала возникновению представлений о приватном и автономном характере религиозной деятельности. Буддизм же, напротив, возник и развился в среде, где «религиозная жизнь» была сравнительно более обособленной и свободной от политической власти и где священнослужители пользовались большими привилегиями. Столкновение идеалов монастырской жизни с представлениями о тотальном «государственном» мироустройстве обещало, казалось бы, острый и неразрешимый конфликт. Однако эти предположения подтверждаются только отчасти. Конфликт действительно возник, но он не был ни острым, ни непримиримым, и объяснялось это, как нам кажется, не столько способностью буддизма к адаптации, сколько особенностями государственного устройства и религиозной жизни в странах данного региона. Ни в одной из этих стран государство не образовывало тесного единства с какой-либо религиозной организацией, как это было, например, в средневековой Европе, Византии, Тибете или Монголии. Напротив, государства в Восточной Азии являлись сакральными сами по себе. Они были связаны определенным образом с местными верованиями, но эта связь имела совершенно иной характер, нежели связь между церковью и го-

сударством в Европе, ибо ей свойственны были неприкрытый прагматизм и определенный индифферентизм. Более семидесяти лет назад в синологии оживленно обсуждался вопрос о веротерпимости в Китае. Тогда П. Пелльо совершенно справедливо заметил, что отношение к религии и различным верованиям определяется в Китае не доктринерами-конфуцианцами, а государством, которое стремится к их контролю и использованию их в интересах поддержания общественного порядка. Именно таким было и отношение китайского государства к буддийской общине. (О сходном отношении к общине Си Ся см. ниже, в статье Е. И. Кычанова.)

К началу IV в., когда буддизм стал заметным явлением в общественной жизни Китая, сложилась идеологически оформленная оппозиция новой религии. Важнейшим аргументом противников буддизма являлись соображения государственного порядка: жизнь монашеских общин подрывает стабильность и благосостояние государства, с общественной точки зрения она бессмысленна и бесполезна, с моральной — есть нарушение норм поведения и невыполнение своего общественного долга. Буддисты попытались отстоять свою автономию, указывая на то, что они преследуют принципиально иные цели, чем светские власти, и что в силу этого монашеская община должна быть независимой от них. Крупнейший деятель в истории китайского буддизма, философ и наставник Хуэй-юань (334—416) попытался отстоять эти положения в своем знаменитом трактате, носящем символическое название «Рассуждение о том, почему монах не должен оказывать почестей государю». Однако эта попытка успеха не имела. Победа осталась за сторонниками всеобъемлющего государственного контроля, опиравшимися на классическое положение из «Книги песен», гласившее:

Широко кругом простирается небо вдали,
Но нету под небом ни пяди нецарской земли.

И сангха в Китае оказалась под контролем государства.

На первый взгляд может показаться, что при корейском дворе буддизм преуспел намного больше, чем при китайском. Иногда приходится встречаться с утверждениями, что с IV по XII в. буддизм был в Корее государственной религией. Но эта государственная религия находилась не только в административном, но и в духовном подчинении у государства. «Я, бедный монах,— говорит буддийский наставник VII в. Вонгван,— живу на земле великого государя, пью воду и питаюсь злаками, принадлежащими великому государю».

Первоначальный период распространения буддизма в Японии отмечен его большими успехами в столице и при

дворе. Достаточно вспомнить о том, что в 685 г. появляется императорский указ об установлении алтарей с изображением будд во всех официальных учреждениях, в 741 г.— указ о строительстве буддийских храмов, в 765 г. императрица Сётоку в специальном указе официально заявила о своем намерении служить «трем сокровищам», призванным символизировать собой государственное устройство Японии. Казалось, что на пути триумфального шествия буддизма уже не возникнет никаких препятствий. Однако реакция наступила очень скоро. Император Конин (770—780) сослал буддийского монаха Докё, получившего от Сётоку титул дхармараджи и фактически узурпировавшего власть после ее смерти. Император Канму (781—805), желая ослабить связь между буддийскими монастырями и двором, перенес столицу из Нара в Киото и за время своего царствования издал более 50 указов, направленных на установление государственного контроля над буддийской общиной. Судьба учения Шакьямуни в Японии была предопределена.

Один из королей Таиланда якобы говорил, что он не стремится к обретению могущества ни *чакравартина*, ни Индры, ни Брахмы, а что единственным его желанием является стать буддой, чтобы помогать всем живым существам «выйти из потока». Монархи Восточной Азии также не отказывались от отождествления с буддой, однако они не рассматривали эту свою ипостась как единственную или даже главную. Иными словами, в этом районе буддизму нигде не удалось идеологически подчинить государство. Наоборот, он сам оказался в подчинении. Но, оказавшись в нем, буддизм в этих странах продемонстрировал свои исключительные способности применяться к обстановке. Подчиненный должен был доказать, что он необходим и полезен, и буддизм доказал это, и доказал успешно, во всех странах Восточной Азии. Особенно наглядным был этот процесс в Китае.

В ответ на обвинения конфуцианских ортодоксов в бесполезности и вредности «варварского» учения уже упоминавшийся буддийский наставник Хуэй-юань формулирует общественную задачу буддизма как помощь властям в делах управления. В этом плане он мог предложить власть имущим две весьма полезные для управления вещи: «обладание» сверхъестественными способностями и умение нести свою проповедь в самые широкие народные массы.

Очень часто при написании историй буддизма в странах Восточной Азии «чудодейственному» буддизму не уделяется достаточного внимания. Однако этот момент зачастую, особенно в начальный период распространения буддизма, играл

весьма существенную роль. Монах-чудотворец был больше всего нужен монарху и мог легче всего завоевать его расположение. Не говоря уже о том, что сверхъестественные силы последователей Шакьямуни могли пригодиться при самом дворе — так, уже упоминавшийся выше Вонгван чудесным образом исцелил короля Чинпхйонъвана,— они могли быть использованы и на благо всей страны. Прекрасным подтверждением этому может служить легенда о монахе У-вэе, в которой говорится о том, что во время великой засухи император династии Тан Сюань-цзун (712—755) приехал в Лоян, призвал к себе буддийского монаха У-вэя и приказал ему устроить моление о дожде. У-вэй наполнил свою патру водой, взболтал ее и произнес заклинания на непонятном языке. Через некоторое время белое облако, напоминающее дым от благовоний, поднялось из патры, устремилось вверх и превратилось в тучу. Разразилась гроза с ливнем. Впоследствии на месте моления император повелел воздвигнуть храм и назвать его «Хэцзэсы», т. е. «Храм [в честь] получения благодатных потоков». Этот случай не был единичным. Достаточно просмотреть, скажем, документы о буддизме в «Черновом собрании важнейших сведений о династии Сун», как станет ясно, что буддийские наставники играли важную роль в системе местных жертвоприношений, в молениях о дожде и солнечной погоде и что многие почетные титулы, которые они носили, были присвоены им за успехи именно в этой деятельности. Но так было не только в провинции. Монахи, устраивавшие моления при дворе, как выражались китайцы, «входили и выходили из запретного города», что было с конфуцианской точки зрения вопиющим нарушением норм поведения.

Страны Юго-Восточной и Центральной Азии дают нам убедительные примеры того, что буддизм не только мог играть роль официальной религии и официальной идеологии, но даже породил теократическую форму правления, как это было в Тибете. Мало того, даже там, где буддизму не удалось идеологически подчинить себе институт власти, он приложил немалые усилия к тому, чтобы приспособиться к существующей политической идеологии и стать ее если не главной, то, во всяком случае, существенной частью. В книге «Очерки истории корейской литературы до XIV века» М. И. Никитина и А. Ф. Троцевич описывают весьма характерную сцену, где буддийский монах по повелению вана слагает для него песню о том, как управлять народом. В песне говорится:

Государь — отец,
Вассалы — любящие матери.

Подданные — малые дети; если так считать
[и вести себя так],
Подданные поймут, что их любят.
[Подданные] — существа, живущие бездумно.
Корми их и — управляй,
И разве они уйдут куда, покинув эту землю!
Если так считать и вести себя так,
[Тогда] поймешь, как править государством.
И если государь будет таким, каким должно,
Вассалы — как подобает вассалам,
А подданные — как им пристало,
Государство умиротворится
(с. 110—111).

С первого взгляда можно с уверенностью сказать, что в этой песне изложена типично конфуцианская доктрина управления, может быть, с некоторым легким налетом даосизма. Более пристальный анализ может привести к выводу о знакомстве ее автора с текстами «Мэн-цзы» и «Дао дэ цзина», но ничего специфически буддийского в ней обнаружить не удастся. И тем не менее эта политическая доктрина излагается буддистом, и излагается не как чужая, а как своя собственная, буддийская. Приведем еще один пример этой удивительной способности буддизма совмещаться, казалось бы, с совершенно чуждыми ему системами представлений. В результате работы над материалами дуньхуанских фондов известный китайский ученый Жао Цзун-и опубликовал, перевел и откомментировал одно весьма интересное стихотворение в жанре *цы*, которое называется «Чанъань». Приведем его первые две строфы:

Сколь долговечно небо! Сколь обширна земля!
Их пределы неразличимы.
Сколь многочисленны люди, живущие в Срединном
государстве!
[Числа их] не знает никто.
В Чанъани получают ответ на [благотворное влияние]
императорских добродетелей.
Десять тысяч государств пришли сюда,
Чтобы выразить уважение и поклониться
совершенномудрому государю.
Нормы дома Хань, его ритуалы,
Технику его политического правления
Четыре страны света берут за образец,
Напевая мотив «Пять стволов».
[Буддийская] литература пришла в Лоян
Как бурный поток.
На спине белой лошади привезли сюда сутры,
Их привезли из священных лесов (?)

(см.: Жао Цзун-и. Комментарий к «Чанъань цы».— «Тун бао». Т. 60, № 1—3, с. 173—176).

П. Демьевилль при переводе дал этому стихотворению заголовок «Чанъань — центр цивилизованного мира» и сде-

ал это с полным основанием, ибо в двух его первых стро-
ах излагается, в сущности, типично китайская, синоцентри-
еская, политическая доктрина, в рамках которой проникно-
ение буддизма в Китай оказывается явлением того же по-
ядка, что и приезд с данью ко двору императора, ибо и то
другое с этой точки зрения не что иное, как ответ на рас-
пространяемое императорское влияние, которое рождает во
сем внешнем мире стремление к образцовому поведению,
келание уподобиться китайской цивилизации и соприкоснуть-
я с ней. В результате появление в Китае буддийских пропо-
едников уподобляется приезду с данью ко двору. Однако,
ожалуй, самой странной деформацией буддизма как поли-
ической идеологии является доктрина буддиста-мирянина
анака Тигаку (1861—1939), считавшего себя последова-
елем буддийского наставника Нитирэна (1222—1282).

Для Нитирэна был характерен акцент на общественно-
олитической проблематике. (Подробнее о японском буддиз-
ме см. статью В. Н. Горегляда.) Его интересовало прежде
сего, почему социальные беспорядки и стихийные бедствия
е уменьшаются, несмотря на то что верующих в учение
удды становится все больше и больше. В связи с этим у
его родилось чувство глубокого неудовлетворения современ-
ым ему состоянием буддийской доктрины и стремлением ре-
формировать ее и создать новое учение, чтобы способство-
ать тем самым воплощению в жизнь справедливых законов
еловеческого общежития и прекращению бедствий народа.
динственное, что, пожалуй, осталось в политической доктри-
е Танака Тигаку от первоначального учения Нитирэна, так
то тесная связь буддизма с политической сферой. Согласно
анака Тигаку, учение Нитирэна возникло в Японии для то-
о, чтобы соединить судьбу буддизма с судьбой японского
арода и через его посредство превратить весь остальной
ир в обширную «страну Будды». Фундаментом для подоб-
ых действий должно было служить накопление «националь-
ой сущности» — *кокутай*. *Кокутай* — политическая модифи-
ация буддийского закона кармы и кармических накоплений.
Образцовые» действия японского государства непрерывно
величивают *кокутай*, что дает возможность императору,
отождествляемому в данном случае с Буддой как *чакравар-
ином*, действовать от имени мирового закона и расширять
феру своего влияния «на благо всех живых существ», а буд-
изм превращает в некое универсальное учение, якобы при-
ванное превзойти и заменить собой ограниченные нацио-
альными и региональными пределами религии и куль-
уры.

Как ни велики были успехи буддизма в сфере политиче-

ской идеологии, нигде в Восточной Азии ему не удалось завоевать в этой сфере ни монопольного, ни доминирующего положения. Фундаментом социального статуса буддизма в этом регионе стало его умение приспособиться к местным народным верованиям, сообщить им новый импульс и придать такие формы, которые одновременно отвечали бы чаяниям народа и служили поддержанию существующего общественного порядка. Когда говорят о религии в Китае, то иногда приходится слышать о том, что религия не играла в жизни этой страны существенной роли, вместе с тем часто говорят, что в Китае было три религии: конфуцианство, буддизм и даосизм. Первое утверждение явно не согласуется со вторым: в чем-в чем, а в огромной роли конфуцианства для Китая вряд ли кто из синологов будет сомневаться. Оба утверждения базируются на недооценке социальной роли того, что иногда называют комплексом народных верований. Еще А. Масперо, говоря о «трех религиях» Китая, заметил, что китаец, точно так же как и любой другой человек, не может сразу принадлежать к трем различным религиям. Вместе с тем было бы ошибочно думать, что народ Китая был разделен на три части, так же как был некогда разделен во Франции на две: на католиков и гугенотов. Дело в том, что религиозную жизнь обслуживала не одна какая-нибудь религиозная система, а сложный комплекс верований с сильно выраженными синкретическими тенденциями. Подобная обстановка оказалась весьма подходящей для буддизма. Он внес в этот комплекс верований свой пантеон, боги которого претерпевали в новой среде подчас значительные трансформации и завоевывали иногда исключительную популярность, например Гуаньинь, Каннон по-японски. Буддизм стимулировал появление в этом комплексе целого ряда новых для него концепций, таких, как ад, подземный суд или рай. С последним связано направление буддизма, которое некоторые исследователи, особенно японисты, склонны считать особой религией. И действительно, в амидизме, или амидоизме, как иногда называют эту ветвь буддизма, претерпели существенную трансформацию не только воспринятые им со стороны различные местные верования, но и само ядро первоначальной буддийской доктрины. Так, уже Х. Хакманн, специалист по буддизму как религии, отметил три важнейших расхождения между первоначальным буддизмом и верой в «Чистую землю»: замена нирваны верой в потустороннее блаженство, упование на помогающее божество и вера в силу воззвания к этому божеству как в основное средство достижения спасения или перерождения в «Чистой земле» — «Западном раю» будды Амитабы. Однако именно этот отход от перво-

начальной буддийской доктрины и обеспечил «Чистой земле» исключительную популярность, особенно в Японии, куда она была принесена во второй половине XII в.

Культ предков и сыновняя почтительность, игравшие колоссальную роль не только в духовной жизни Китая, но и за его пределами, ставили перед буддизмом с его монашеским идеалом, казалось бы, неразрешимые проблемы. Однако буддизм не только нашел выход из затруднения, но и придал новые формы этому традиционному культу. Согласно закону воздаяния всякое доброе дело на благо учения Будды оказывает благотворное воздействие на потустороннюю судьбу родителей. Перед почтительными детьми открываются безграничные возможности оказать помощь своим родителям, содействуя процветанию буддийского учения на этой земле.

Посвятительные надписи на рукописях и ксилографах священных текстов, а также на произведениях изобразительного искусства — лучшее, ибо достоверное, подтверждение существования подобных верований. Прекрасный образец надписи такого рода на статуе Майтреи был переведен в свое время П. Пелльо. Текст ее гласит: «Первый год *шэнь-лун* Великой [династии] Тан под циклическими знаками *и-сы* (705 г.). Шестой месяц, начинающийся с дня *цзи-ю*. 18-й день. Ученик будды Янь Цзун на благо своим покойным родителям и предкам семи поколений, а также ныне живущим членам семьи, внутренним и внешним [родственникам] почтительно создал образы Майтреи и двух божеств. Вся семья от мала до велика всем сердцем воздает почести этим изображениям» [«Тун бао», т. 28, с. 380—382].

Наиболее, казалось бы, противоречащим духу сыновней почтительности является уход из семьи. Но и здесь буддизм нашел выход. Сын покидает родителей не потому, что ему не хватает почтительности, а потому, что он хочет стать монахом, как это объясняется, например, в прекрасном образце подобной литературы — дуньхуанской *цзани* «Прощай, мама», переведенной П. Демьевиллем, и надеется, став буддой, вознаградить свою мать. Характерно, что один из самых старых в мире печатных текстов — это текст «Ваджрачхедики» (868 г.), напечатанный для того, чтобы почтить память родителей.

Можно сказать, что проблеме сыновней почтительности повезло. Ею занимались многие исследователи буддизма, такие, как П. Демьевилль, К. Чэнь, Ж. Жерне. Особенно следует отметить работу Л. Н. Меньшикова и И. Т. Зограф «Бяньвэнь о воздаянии за милости». В нашем сборнике к ней возвращается Л. И. Чугуевский, исследуя историю куль-

товых объединений мирян на основе новых документов из Дуньхуанского рукописного фонда ЛО ИВАН.

Особый комплекс проблем представляет проникновение буддизма в так называемые «верхние слои» культуры. Живопись, поэзия, прозаическая литература, философская мысль — все эти сферы культуры испытали довольно значительное влияние буддизма во всех странах Восточной Азии. Буддизм проник в самую основу художественного творчества и философского размышления — в психологию творческой личности, дав новую постановку таким проблемам, как вдохновение и знание. Увлеченные буддизмом поэты и художники доходили до того, что ставили знак равенства между вдохновением и *дхьяной*, а философы стали уделять большое внимание в процессе познания своему внутреннему состоянию. По мнению китайского философа Су Сюня, отца Су Дун-по, для овладения Путем необходимо было достичь такого умения владеть собой, чтобы не меняться в лице даже в том случае, когда перед тобой рушится гора Тайшань.

Кроме тех, кто серьезно проникся идеями буддизма, был значительный круг носителей культуры, которые обращались к нему время от времени, в периоды разочарования общественной деятельностью, в минуты горьких размышлений. Буддизм выполнял в этих случаях функции «теневой культуры». Это, если так можно выразиться, периферическая область буддийского влияния на культуру, которая, как нам представляется, была весьма значительной. Эту ситуацию прекрасно описал танский поэт Ли Ци в стихотворении «Остановившись в храме Баогун, слушаю буддийское песнопение»:

Вдруг понял, что в жизни плывущей
пристанища нет,
И в сердце внезапно возникло
стремление к опоре.

Подводя итоги, можно сказать, что судьбу буддизма в Восточной Азии определили несколько важных факторов. Во-первых, для всего этого региона характерна сакрализация государственного устройства. Поэтому буддизму прежде всего пришлось иметь дело с государством. Поэтому важнейший вопрос, вопрос выживания, решался здесь не в идеологической борьбе, а во взаимоотношениях с государством. Нигде в данном регионе буддизм не сумел подчинить себе государство, как это было, скажем, в Тибете; наоборот, сам буддизм превратился во вспомогательное средство управления. Во-вторых, в идеологическом плане нигде в данном регионе буддизм не встретил соперника, претендовавшего на монопольное заполнение всей религиозно-идеологической сферы, сакральный статус которого в обществе был бы достаточно высок, чтобы

исключить всякое соперничество. Поэтому буддийские идеи и верования сравнительно легко нашли свое место в духовной культуре этих стран. Наибольший успех выпал здесь на долю *махаяны*; впрочем, надо сказать, что для данных стран подразделение буддизма на малую и большую «колесницы» потеряло свою первостепенную важность и заменилось разделением на местные школы, в народных верованиях доминирующее положение заняла идея воздаяния, а в культуре высших классов, дополнительно к этому, различные методы совершенствования и перестройки своего сознания. Авторы данного сборника не ставили своей целью, да они и не могли этого сделать, равномерно осветить все эти проблемы. Влиянию буддизма на культуру, на ее носителей посвящена, пожалуй, большая часть данной работы. В. Н. Горегляд поставил перед собой задачу показать ту роль, которую играл буддизм в японской культуре, Б. Б. Вахтин остановился на влиянии буддийских идей на китайскую поэзию, А. Ф. Троцевич — на корейскую прозу, а А. С. Мартынов попытался описать различные пути диффузии буддийских идей в духовный мир конфуцианской личности. Насколько это нам удалось, пусть судит читатель. Мы лишь хотим напомнить еще раз о своей цели. Наш авторский коллектив стремился описать судьбу буддизма в определенном регионе, а именно в некоторых странах Восточной Азии, буддизма подчиненного и подконтрольного, но всепроникающего и вездесущего, вступившего в сложные взаимоотношения с местной традицией, существенно изменившего и обогатившего ее. Вот, повторяем, основная тема нашей коллективной работы.

А. С. Мартынов

А. Ф. Троцевич

ЧАНЬ-БУДДИЗМ И КОРЕЙСКАЯ ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ПРОЗА

Буддизм за многие века своего распространения в Корее настолько проник во все сферы культуры, что стал ее неотъемлемой частью. Его влияние прослеживается и в области литературы. Например, сюжеты буддийских притч легли в основу некоторых средневековых повестей, а буддийские мотивы не одно столетие привлекали внимание и поэтов и прозаиков. Одним из наиболее популярных был мотив жизни, сна, который можно встретить в творчестве многих писателей средневековья. Наиболее известным в Корее произведением, в котором использован этот мотив, является роман Ким Манджуна «Облачный сон девяти». Однако буддийские идеи не всегда видны «простому глазу». Иногда они настолько искусно вплетены в ткань повествования, что для их выявления необходим выход за рамки чисто литературоведческого исследования того или иного памятника в сферу буддизма как явления культуры. Без этого истинный смысл произведения может ускользнуть от исследователя, и в результате философское стихотворение будет воспринято как пейзажная лирика, а буддийское произведение окажется просто любовным романом, рассказывающим о похождениях «дальневосточного Дон-Жуана». Ниже эта мысль будет проиллюстрирована на примере корейского романа XVII в. «Облачный сон девяти».

В романе рассказывается о том, как буддийский монах Сонджин, который ушел от людей в высший, чистый мир буддийского монастыря и уже готовился вступить на «истинный путь», однажды испил вина во дворце у дракона озера Дунтин, а на обратном пути в монастырь повстречался с красавицами феями. Герои возмечтали о мирской жизни, поэтому им назначили переродиться на земле — в нижнем пространстве. В мире людей Сонджин получает имя Ян Сою, а восемь женщин появляются на свет в разных частях Поднебесной и становятся женщинами разных социальных рангов — от сестры императора до певички. Ян Сою добивается успеха на гражданском и военном поприще, а восемь женщин делаются его женами и наложницами. Разъезды по стране

(военные походы и встречи с сужеными) в конце концов снова приводят его к озеру Дунтин после решающей победы над врагами, которая дала ему высший статус в государстве, и он встречается с восьмой, последней из женщин, назначенных ему судьбой. Познав все радости земного бытия, девять героев в конце концов разочаровываются в мирской жизни и возвращаются из земного сна в «чистый мир» — обратно в монастырь на пике Лотоса.

Вся жизнь Ян Сою — это погоня за удовольствиями: почестями, богатством, красивыми женщинами. Он развлекается с певичками, переодевается в женское платье, чтобы проникнуть в дом министра и познакомиться с его красавицей дочерью. Ситуации в романе не враждебны герою. Он красив, талантлив, удачлив и в конце концов становится первым человеком в государстве.

Необыкновенно свободно ведут себя и женщины. Например, одна девица из благородного дома, увидев красивого юношу, сама приглашает его на свидание и предлагает себя в жены, другая, чтобы отомстить молодому человеку, а заодно и заманить его на любовное свидание, разыгрывает роль феи-небожительницы. Принцесса, сестра государя, которую хотят выдать замуж за Ян Сою, переодетая простой женщиной, приходит в дом сановника, чтобы познакомиться со своей соперницей. Эти женщины веселы и лукавы, их остроумные проделки доставляют немало хлопот герою.

Однако в конце романа оказывается, что многочисленные приключения героев, вся их полная событий жизнь — не более чем краткий сон, который развеялся, подобно «облакам и пыли». Жизнь — сон, и герои, которые так хотели познать все мирские радости, в конце концов осознают тщетность усилий человека в стремлении к любви, славе, богатству, карьере. Понимание жизни как мгновения, на котором не стоит задерживать внимание, пришло в роман из «Алмазной сутры», которая представляется как бы ключом к пониманию событий, описываемых в «Облачном сне девяти». О влиянии «Алмазной сутры» на идейную основу романа уже писали корейские исследователи этого произведения (например, Чон Кюбок [4] и Соль Сонгён [5]). Эта сутра неоднократно упоминается на страницах романа. В самом начале старый наставник приходит с «Алмазной сутрой» на пик Лотоса, чтобы основать монастырь. На последней странице романа, где описывается, как наставник передает сан ученику, «Алмазная сутра» служит знаком этого сана вместе с одеянием, посохом и чашей для подаяния.

В этой связи заслуживает внимания, что такой же ритуал передачи сана, как и в романе, засвидетельствован чаньским

наставником Хуэй-нэном в «Алтарной сутре шестого патриарха» [7, с. 133]. Кроме того, в сутре и романе сходно описана форма общения наставника с учениками: ученики собираются в зале, учитель наставляет их, сидя на возвышении [7, с. 125; 4, с. 365]. В обоих произведениях заметно особое почитание «Алмазной сутры»: те, кто слушает ее слова, достигают просветления [7, с. 149; 4, с. 476]. Внешние признаки причастности романа к чаньскому буддизму навели нас на мысль попытаться прочесть роман в свете «Алтарной сутры шестого патриарха».

Обратимся к внутренней структуре текста. Речь здесь пойдет не о внешней организации произведения, например типа соотношения отдельных частей, композиции, а о способе реализации в данном тексте определенной системы идей. Поэтому наша задача и состоит в том, чтобы вычленить из художественного произведения буддийскую конструкцию, которая соединяет все элементы текста и организует движение сюжета. Здесь следует оговорить, что эта буддийская конструкция является не единственной в романе. Мы обнаружили как бы три слоя «арматуры», на которых держится все «художественное здание» романа. Первый, внешний — китайская литература, второй, скрытый — чаньский буддизм и третий, самый глубокий — миф. Поскольку задача данной статьи — показать буддийскую основу текста, мы и рассмотрим только один, чаньский слой.

Исследователи *чань* отмечали, что необходимым условием перехода от обыденного уровня сознания к чаньскому является преодоление дуальности мировоззрения [1, с. 103—105; 6]. Об этом же сказано и в одном из главных наставлений в постижении дхармы, которое дает Хуэй-нэн: «Если кто-нибудь спросит о дхарме, парами называйте крайности так, чтобы все они образовывали оппозиции. Такие оппозиции, как „приход" и „уход", взаимно обусловлены, в конце концов подобные пары полностью ликвидируются, и тогда некуда будет пойти» [7, с. 23, № 45].

Монах Сонджин возмечтал о мирской жизни. Наставник являет ему эту жизнь в виде сна, где сам герой рождается как мирянин Ян Сою. Испытав все радости земного бытия, Ян Сою разочаровывается и хочет уйти от мира суеты — и тут старый наставник пробуждает его от сна. В центре романа, таким образом, стоит оппозиция «монах Сонджин — мирянин Ян Сою», разные люди и в то же время одно лицо. Так изначально в романе задано противоположение «Я — не-Я».

«Есть Сонджин, и есть Сою. Так который же из них во
 сне, а который не во сне?» — этот вопрос учитель задает уче-

ику, который продолжает мыслить дуальными оппозициями: «сон — явь», «Я — не-Я». Кто же здесь подлинный «Я» — Сонджин или Ян Сою? Кто кого видит во сне? До тех пор, пока ученик терзается подобными вопросами, его сознание находится на обыденном уровне. Избавление героя от обыденного понимания вещей и есть конечная цель всех перипетий романа.

Герой романа — юный монах, но, оказывается, монашество, отделенность от мирского были только внешней формой его существования, его сердце еще не обрело успокоения. Истинное состояние оставалось скрытым, пока он жил в обители. Поэтому так важен оказался выход за ее пределы. Этот выход — путешествие Сонджина к дракону озера Дунтин и на обратном пути в монастырь встреча с феями, будущими женами,— сделал явной его неуспокоенность. Путь к озеру Дунтин — не просто событие, нарушившее нормальное течение жизни монаха Сонджина, а знак состояния неумиротворенности героя.

Неумиротворенность Сонджина раскрывается в мифопоэтических образах. Этими же образами оперирует основоположник *чань* Хуэй-нэн. В самом деле, в «Алтарной сутре шестого патриарха» сказано: «Порочное сердце — это большое море, а страсти — волны. Отравленное сердце — злой дракон, а тяготи страстей — рыбы и черепахи. Заблуждения — это демоны, а три погибели — это ад» [7, с. 17, № 35].

Краткое соотнесение человеческих пороков и природных феноменов развертывается в романе в целый событийный ряд: погружение Сонджина в волны озера Дунтин — знак внутренней порочности героя. Дракон радушно его встречает и подносит три чарки вина — отравленное сердце легко поддается искушению и упивается тремя отравами-погибелями: алчностью, ненавистью и глупостью. Три чарки — три погибели приводят Сонджина в царство Ямараджи — в ад.

Состояние жажды жизни стало явным в монологе, который герой произносит в своей келье после посещения озера и свидания с феями: «Мужчина, появившись на свет, в юности читает сочинения Кун-цзы и Мэн-цзы, а возмужав, встречает государя, подобного Яо и Шуню, и, как говорится, „выходит за пределы царства, командуя тремя армиями, а в царстве он — старший над всеми чинами". Он надевает на себя парчовое платье, а на талию повязывает пурпурный пояс с золотой печатью, он приветствует государя и оказывает благодеяние народу. Глаза его видят изысканных красавиц, уши слышат изящные мелодии. Его прославляют при жизни, а заслуги превозносят даже грядущие поколения. Вот так бывает у великих мужей. Увы! Путь буддиста — всего лишь миска

риса да кувшин воды, три свитка сутр да четки из ста восьми бусин. Его добродетели, конечно, высоки, а путь чист, но уж больно все это скучно, мертво и пресно» [4, с. 364].

В этом монологе весь набор его желаний: военная слава, почести первого министра, близость к государю, обладание красавицами. Учитель дает возможность ученику пережить все, о чем тот мечтает. Сонджин вновь рождается на земле как мирянин Ян Сою. Большая часть романа (14 глав из 16) описывает земной путь героя, где реализуются все те представления о ценностях, которые были даны в самом начале, в его мечтах о мирской жизни.

«Ценное» лежит в сфере социального успеха, который связан с материальным благополучием. Путь к успеху начинается с «нуля». Ян Сою приходит в столицу безвестным бедняком, который имеет при себе всего лишь хромого ослика да мальчика-слугу. Первой ступенью в карьере являются экзамены. Герой их успешно сдает и получает высокий чин, а затем становится первым министром — «старшим над всеми чинами». На военном поприще он усмиряет мятеж и приводит к покорности «западных варваров». Он — главнокомандующий. Итак, Ян Сою — первый человек в государстве, он достиг всего, о чем только может мечтать мирянин.

Как нам кажется, в данном тексте обретение Ян Сою высшего статуса имеет чаньский подтекст. *Сан* (кит. *сян*) «первый министр» в мире социальном и «феномен», «вещь» в *чань*. Название должности *сынсан* (кит. *чэнсян*) «первый министр» можно осмыслить по-чаньски как «подчиняться (быть во власти) феноменальному». Иными словами, мы имеем дело здесь с идеей дуальной природы вещи — ее именем (на феноменальном уровне «первый министр», *сынсан*) и ее сущностью — «подчиняться феноменальному». Для тех же, кто стал на путь чаньского буддизма, вещи окружающего мира не имеют значения. Как сказано в «Алтарной сутре», «...видеть все сущее, но не пребывать с ним, повсюду бывать, но нигде не пребывать... погрузиться в шесть видов пыли [1], не отстраниться от них, но и не запачкаться ими, быть вольным в своем приходе и уходе» [7, с. 14, № 31].

Важное значение слова *сынсан* в романе определяется и тем, что оно начинает систематически употребляться вместо имени Ян Сою в тот момент развития действия, когда *сансара* героя достигла апогея, а также частотой его употребления: 294 раза на 36 страницах, т. е. на втором месте после слова «человек» (*ин*, кит. *жэнь*) — 449 раз на 116 страницах.

Далее, «ценное» для героя лежит в области чувственных наслаждений. Поэтому повсюду, куда бы ни направился

Ян Сою, рядом с ним — женщины. Каждая женщина как бы соотносится с определенным этапом в его служебной карьере. Едет в столицу на экзамены в первый раз — встречает на пути Чин Чхэбон, второй раз — проводит ночь с Ке Сомволь. В столице накануне экзаменов знакомится с Чон Кёнпхэ, после экзаменов — соединяется с Ка Чхунун. Приводит к покорности мятежного Янь-вана — проводит ночь с Чок Кёнхон, возвращается в столицу и получает звание «академика» — государь предлагает ему в жены свою сестру, принцессу Нанъян. В качестве главнокомандующего отправляется на войну с тибетцами — проводит ночь с Сим Ёён, одерживает победу над тибетцами — получает в жены дочь дракона озера Дунтин Пэк Нынпха.

Как нам кажется, имена женщин также иллюстрируют идею двуединой природы вещей. В мирском плане восемь женщин дают представление о неудержимости чувственных желаний героя. В чаньском плане эти восемь фигур олицетворяют состояния человека на его пути к просветлению. Значение этих персонажей закодировано в их именах.

Первая — Чин Чхэбон (кит. Цинь Цайфэн), «Пестрый феникс из Цинь» (девушка живет на земле Цинь). Феникс — благовещая птица, т. е. первая женщина предвещает благие события. Вторая женщина — Ке Сомволь (кит. Гуй Чанъюе), «Коричная луна», т. е. восьмая луна, круглая и ясная — метафора совершенности изначальной природы. Третья — Чон Кёнпхэ, или принцесса Ёнъян (кит. Инъян), «Прорастающий свет». Свет, как известно, ассоциируется с мудростью. Ёнъян стала «правой, восточной супругой», следовательно, ее имя связано с рождением света — мудрости — на Востоке. Четвертую красавицу зовут Ка Чхунун (кит. Цзя Чуньюнь), «Весеннее облако». В тексте романа специально указывается, что смысл этого образа раскрывается с помощью строки стихотворения Хань Юя:

Ваши стихи
так многообразны,
Будто клубятся
в весеннем небе облака.

«Облака в небе» — известный буддийский символ неуспокоенности, неустановлённости сердца, следовательно, имя девушки — «Неуспокоенность». Мы не уверены в правильности толкования фамилии Ка — «торговать, продавать». Одно из возможных значений Ка Чхунун — «Продавать весеннее облако», т. е. «избавляться от неуспокоенности». Пятая женщина — Чок Кёнхон (кит. Ди Цзинхун). *Хон* — «великое», *чоккён* — «внезапно изумляться», т. е. имя девушки — «Внезапно

изумляющее великое». «Великое» Хуэй-нэн толкует следующим образом: «Десять тысяч дхарм — все пребывают в изначальной природе. Это все люди и не-люди, злые и добрые, дурные дхармы и хорошие дхармы, но вы не должны ни отбрасывать их в сторону, ни прилепляться к ним, ни быть запачканными ими. Вы должны относиться к ним так, будто это чистое небо. Это и значит „великое“» [7, с. 11, № 25]. Таким образом, Чок Кёнхон — «Внезапно открывшаяся чистота изначальной природы». Шестая красавица — принцесса Нанъян (кит. Ланьян), «Очищенный свет». Нанъян стала «левой, западной супругой» Ян Сою. Западный чистый свет — это свет «Чистой земли». У Хуэй-нэна сказано: «Прямое сердце и есть чистая земля» [7, с. 6, № 14]. Таким образом, имя принцессы Нанъян значит «Чистый свет», т. е. «Установленное сердце». Седьмая женщина — Сим Ёён (кит. Чэнь Няоинь), «Уничтожающая стелющуюся дымку». Дымка, облака — это ложные мысли, которые создают покров и не дают проясниться изначальной природе, всегда чистой. Ветер мудрости разгоняет облака и туман и открывает чистоту изначальной природы [7, с. 8, № 20]. Итак, Сим Ёён, которая и появляется в порыве ветра, уподоблена ветру мудрости. И, наконец, последняя — Пэк Нынпха (кит. Бо Линбо), «Чистое зеркало», известная у Хуэй-нэна метафора просветленного сердца. Таким образом, в названиях мирских ценностей, к которым стремился герой, закодирован ряд внутренних состояний человека на пути к просветлению.

Когда путь Ян Сою к успеху был уже близок к завершению, он снова попадает на пир к дракону озера Дунтин, а после пира — в буддийский монастырь на горе Хэншань. По дороге от озера к монастырю у Яна впервые возникают сомнения в правильности избранного пути: «Мучаясь среди солдат, я убиваю в себе чувства и изнуряю душу. Неужели столь важны мирские узы этого тела? Вот бы, добившись успеха и самоусовершенствования, удалиться и стать человеком, пребывающим вне вещей!» [4, с. 425].

Таким образом, Дунтин является пунктом, который выявляет скрытое состояние героя и направляет его движение — к мирским радостям в одном случае, к отказу от социальной жизни — в другом.

«Очищение» Ян Сою в озере также дано в мифопоэтическом плане. В «Алтарной сутре» сказано: «Если порочное сердце отброшено, воды моря иссякают. Не будет страстей — волны улягутся, уничтожится зло — исчезнут рыбы и драконы» [7, с. 17, № 35]. В романе избавление от порочности представлено как сражение героя с «силами тьмы» — вредоносными существами, населяющими море. При этом, посколь-

ку события земной жизни Ян Сою даны в «реалистическом ключе», подводные чертоги и победа героя над «злым драконом» переведены в область сна. Ян Сою и всей его армии, которая оказалась на краю гибели, загнанная врагами в узкое ущелье, без воды, снится сон. Ян Сою побеждает злого дракона по имени Охён [2] и его армию рыб и черепах — избавляется от порочного сердца и преодолевает страсти. В результате очищаются отравленные воды озера — сердце становится чистым. Освобождается скрытая ранее в отравленных водах дочь дракона Пэк Нынпха — «Чистое зеркало».

Озеро служит как бы пограничным моментом разных состояний героя. При этом у Ян Сою, так же как и у Сонджина, озеро Дунтин оказывается непременно связанным с буддийским монастырем. Сонджин возвращается в монастырь после пира у дракона озера омраченным, чтобы затем быть изгнанным из него в мирскую жизнь и начать странствия по земле. Для Ян Сою, мирянина, повторение пути от пира в озере к монастырю на горе Хэншань является знаком скрытой причастности героя к «иному миру» и его внутренней готовности вступить в этот мир.

Путь, который проделал герой, выйдя из озера Дунтин и затем снова к нему вернувшись,— это путь личности одного типа — личности, омраченной желаниями, и в этом смысле Сонджин равен Ян Сою.

После посещения озера и монастыря Ян Сою обретает «стабильность» — прекращаются его постоянные перемещения по стране, он поселяется в столице и в пятнадцатый день девятой луны, в день полнолуния, получает в жены двух принцесс: «Зарождающийся свет» и «Чистый свет». При луне — знании зарождается свет — мудрость. Сама мудрость подобна солнцу [7, с. 8, № 20]. В самом деле, Ёнъян, «Прорастающий свет»,— правая, восточная супруга. Она символизирует восточное, восходящее солнце. Принцесса Нанъян, «Очищенный свет»,— левая, западная супруга (западная сторона — сторона Будды, «Чистая земля»), т. е. имя принцессы символизирует западное, заходящее солнце. В результате образуется фигура из трех элементов: восходящее солнце→солнце в зените→закатное солнце, где солнце в зените представлено самим героем. Таким образом, обретение мудрости рисуется в романе как путь солнца по небосводу — от восхода к закату, западу — к «Чистой земле» Будды. Мудрость — это «полное солнце». И далее в его доме собираются женщины — знаки готовности к просветлению: устраняются облака ложных мыслей (Ка Чхунун и Сим Ёён), открывается совершенная чистота изначальной природы (Ке Сомволь) и обширность сердца, вмещающего все дхармы, но не привязанного к ним

(Чок Кёнхон). И, наконец, прямое сердце — «Чистое зеркало» (Пэк Нынпха) и есть истинная мудрость.

У Ян Сою появляется мысль о быстротечности жизни и эфемерности земных благ, он хочет оставить суетный мир: «После того как я оставил службу и пришел сюда, каждую ночь, только засну, снится мне, будто на молитвенной циновке постигаю *чань*. Наверняка моя судьба связана с буддизмом!.. Обрету путь, на котором не рождаются и не умирают, уйду за пределы пыльного мира и моря мучений» [4, с. 474]. Сомнения в целесообразности социальной жизни, которые появились у героя после посещения озера Дунтин во сне, теперь окончательно оформились в желание расстаться со всеми благами, к которым он стремился и был привязан.

Теперь герой знает, какова ценность успеха, и учитель, сделав свое знание достоянием ученика, возвращает его из сна. Сонджин окончательно ушел из состояния обыденного человека, одержимого чувственными желаниями, но еще не достиг просветления. Его понимание мира еще двойственно: «Ты сказал: „Я видел во сне события в пору моего перерождения в мире людей“. Значит, ты разделяешь на сон и мир людей и различаешь их. Похоже, ты еще не пробудился от сна. Что, Чжуан Чжоу во сне стал бабочкой или бабочка превратилась в Чжуан Чжоу? Чжуан Чжоу приснилось, что он стал бабочкой, или бабочке приснилось, что она стала Чжуан Чжоу? В конце концов это невозможно определить. Как ты узнаешь, которые события сон, а которые явь? Теперь ты считаешь, что Сонджин стал тобой, и полагаешь, что сон — это сон о тебе. Значит, ты разделяешь на себя и сон и говоришь, что это не одно и то же. Есть Сонджин и есть Сою. Так который же из них во сне, а который не во сне?» [4, с. 476]. Пробуждение наступило после того, как учитель прочитал «Алмазную сутру». «Взяв в руки лишь одну тетрадь „Алмазной сутры“, вы сможете увидеть изначальную природу и вступить в *праджня самадхи*» [7, с. 12, № 28],— сказано у Хуэй-нэна.

Любопытно, что учитель, наставляя ученика, обращается к известной даосской притче о бабочке, однако смысл этой притчи в чаньском контексте романа приобретает иной оттенок. Если у Чжуан-цзы она иллюстрирует даосскую идею гармоничного единства с природой, то здесь притча о бабочке служит показателем истинного, которое лежит за пределами антиномий мира: сон — явь, человек — природное существо.

Рассматривая путь Сонджина и Ян Сою от озера Дунтин снова к озеру Дунтин, мы могли убедиться, что это один путь одного типа личности, омраченной желаниями. После Дунтина

 поведение героя не изменилось, ситуации остались прежними,

) возникшие сомнения в правильности избранного пути сви-
этельствуют о внутренней, пока еще скрытой возможности
ля героя перейти в иной личностный тип. Эта возможность
гала явной после того, как Ян Сою отошел от социальной
кизни, преодолел эмоции. Появление учителя и затем про-
уждение были знаком готовности героя к просветлению.
[росветленный, он получает сан наставника и уподобляется
чителю Юккваду. Представим схему перемен состояний лич-
ости, которые прошел герой.

пограничные пункты	Дунтин	начало сна	Дунтин	конец сна	пробуждение
имя	Сонджин	Ян Сою		Сонджин	Юкквaн
состояние	омраченность	пограничность		готовность	просветленность
тип личности	обычный	переходный		иной	высший

1. Герой стремится испытать волнения мира, пребывает в мраченности — обычный тип личности.

2. Подвергает сомнению ценности социального человека — ереходный тип личности.

3. Отказывается от мирской жизни, гасит эмоции — иной ип личности.

4. Избавляется от двойственного восприятия мира, дости-ает просветления — высший тип личности [3, с. 473].

Очевидно, что одно и то же имя может обозначать разные остояния и типы личности. Личность обычного типа, пребы-ающая в омрачении, носит имена Сонджин и Ян Сою, точ-о так же как и личность, получившая знак выхода из со-тояния обычности. Следовательно, вопрос об отношении Сонджина к Ян Сою, который никак не мог решить герой омана, не имеет смысла: важно не «кто есть кто?», а сама ичность в ее движении от омраченности к просветлению. Этот путь оказался единым для Сонджина и Ян Сою, т. е. Сонджин и Ян Сою равны друг другу, а в этом случае уже е имеет значения, кто кого видел во сне.

Кроме того, оппозиция «Я — не-Я» рассматривается в ро-ане и с точки зрения идеи дуальности вещей, как обладаю-щих именем и сущностью. В самом деле, имя героя Ян Сою. Ю (кит. *ю*) значит «Будучи вольным в приходе и уходе, на-тавлять других», т. е. носитель имени *Ю* характеризуется

как «Имеющий качества бодхисаттвы». Бодхисаттва — это тот, кто практикует шесть *парамит* (милосердие, соблюдение заповедей, терпеливость, подвижничество, медитацию и обретение мудрости). *Со* (кит. *шао*) — китайская транскрипция санскритского слова «шесть» ṣaḍ. Таким образом, «Сою» можно осмыслить как «Бодхисаттва, практикующий шестую парамиту», т. е. мудрость. У Хуэй-нэна об этом сказано: «Что такое *праджня*? *Праджня* — это мудрость. Если в ваших постоянных мыслях никогда не бывает ничего невежественного и вы всегда практикуете мудрость, это называется практиковать *праджню*... Если в постоянных мыслях практикуется *праджня*, то это называется истинно сущим. Тот, кто уразумел эту *дхарму*, постиг *дхарму праджни* и осуществляет практику *праджни*. Если вы не осуществляете это, вы обычный человек. Если вы только и думаете об осуществлении этой практики, ваше абсолютное тело *дхармы* равно Будде» [7, с. 11, № 26]. Таким образом, бодхисаттва, практикующий шестую *парамиту*, равен Будде. Как нам кажется, это равенство проявлено в фамилии Ян («Тополь»), созвучном Ян — «Свет» (ср. приведенные выше имена двух принцесс — «Зарождающийся свет» и «Чистый свет»; принцессы располагаются справа и слева, на востоке и западе, по отношению к герою — абсолютному свету). Иными словами, сущность имени Ян Сою — «Бодхисаттва, практикующий шестую *парамиту* — Абсолютный свет». Другой член оппозиции — имя Сонджин, что значит «Реальность изначальной природы». «Истинная реальность и чистая изначальная природа и есть истинный Будда» [7, с. 28, № 53]. Получается, что оба члена оппозиции имеют одну сущность — истинного Будды, т. е. оппозиция снимается и на уровне имен.

Более того, после просветления Сонджин — Ян Сою сравнивается с Юккваном (кит. Люгуань), «Обладающим мудростью Будды». Герой, последовательно сменяющий три имени, представлен в тексте романа как триединое тело Будды, где ипостась Сонджина соответствует *нирманакайе* («тело превращений»), Ян Сою — *самбхогакайе* («тело воздаяния»), а ипостась Юкквана — *дхармакайе*, телу абсолютной чистоты.

Таким образом, в истории блистательных успехов и любовных приключений «корейского Дон-Жуана» закодирована буддийская притча, раскрывающая путь становления Будды. Этот путь осуществляется через снятие противоположения «Я — не-Я» (Сонджин — Ян Сою), свойственного обыденному пониманию вещей.

Оппозиция Сонджин — Ян Сою представляется в двух планах. Первый, явный — план сюжета, профанический, где

оба члена оппозиции имеют разные имена и связаны с различными пространствами (Сонджин с верхним, чистым, Ян Сою — с нижним, нечистым) и состояниями (сон — явь). Снятие оппозиции дано как пробуждение героев от сна и переход их в другое, чистое пространство. Второй план — тайный, чаньский, где вскрывается истинная природа мирских ценностей, к которым устремлялось «отравленное сердце» Сонджина — Ян Сою. Дуальность «профаническое — истинное» снимается здесь единством имени и сущности, которое реализовано в именах самого героя и восьми женщин, а также в названии высшей мирской должности в государстве.

Примечания

[1] Шесть видов пыли — шесть продуктов, выделяемых объектами и воспринимаемых органами чувств: зрелище, звук, запах, вкус, осязаемость, мысль.

[2] Охён значит «пять умений» — пять негуманных способов, помогающих одержать победу в драке.

Литература

1. Абаев Н. В. Некоторые структурные особенности чаньского текста и чань-буддизм как медиативная система.— Восьмая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. 1. М., 1977.
2. Завадская Е. В. Культура Востока в современном западном мире. М., 1977.
3. Историко-филологические исследования. Сб. статей к 75-летию академика Н. И. Конрада. М., 1967.
4. Чон Кюбок. Ку ун мон ёнгу (Исследование романа «Ку ун мон»). Сеул, 1974.
5. Sŏl Sŏng-gyŏng. A Structural Study of Kuunmong. Korea Journal. Okt. 1977, vol. 17, № 10.
6. Suzuki D. T., Erich Fromm, Richard De Martino. Zen Buddism and Psichoanalysis. N. Y., 1963.
7. Yampolsky Philip B. The Platform Sutra of the Sixth Patriarch. N. Y.—L., 1967 *.

* При ссылках на [7] номер означает параграф текста.

Е. И. Кычанов

ПРАВОВОЕ ПОЛОЖЕНИЕ БУДДИЙСКИХ ОБЩИН В ТАНГУТСКОМ ГОСУДАРСТВЕ

Тангутское государство возникло в областях с многовековой традицией исповедания буддизма [2, с. 283—294], и буддизм утвердился в нем как религиозное мировоззрение с определенной социальной заданностью. «Благородный человек или низкий, свободный (букв. „чистый") или раб — обусловлено прошлыми причинами (*кармой*). В этой жизни получаем воздаяние [за прошлые поступки], и если мало накоплено выгод (заслуг), то станешь рабом или слугой» [7, с. 32б],— читаем мы в тангутском сочинении энциклопедического характера «Море значений, установленных святыми», официальном издании, опубликованном ведомством печати 1 июня 1183 г. Кармой определялось и то, богат ли был человек в этой жизни или беден: «Каким станешь человеком — богатым или бедным...— определяется кармой» [7, с. 35б]. Надежным оружием социального воздействия было и хорошо развитое к этому времени в северном буддизме учение о рае и аде. В тексте Лянчжоуской стелы, точнее, «Возведенной по императорскому указу стеле с памятной надписью у пагоды Благодарения» (1094 г.) тангутские вероучители разъясняли:

В мир высший величайшего блаженства
Продвигаются по одному, и мало тех, кто его достигает.
В ад на тягчайшие муки
Миллионы спешат, и туда попадающих много.

[11, с. 162].

В ксилографированном, а значит, изданном массовым тиражом плакатике с изображением сфер перерождений и пояснительным к нему текстом (без даты) указывается, что в сфере животных переродится тот, кто «не любит слушать добрых наставлений чиновников», «не исполняет приказов», «не соблюдает законов». В ад попадет тот, кто «не склоняется перед высшими», «не отличает высших от низших», «не сохраняет верность своему государству». В мир вечно

голодных демонов Прета должен попасть тот, кто «был непочтителен», «не верил в будд и дхарму», «видя, как делают пожертвования другие, не следовал [их примеру]»[1]. Короче, буддизм выступал как учение, объяснявшее и оправдывавшее внесоциальными причинами социальное неравенство, как учение, отражавшее объективно интересы господствующего класса и его государства.

Тангутский правящий дом Нгвеми (Вэймин), как, по-видимому, и большинство тангутской правящей элиты, был постоянным и усердным приверженцем буддизма, хотя, как это и было принято в те годы на Дальнем Востоке, проявлял полную веротерпимость и в равной мере известный интерес и к культу предков, и к даосизму, и к конфуцианству. Н. А. Невский полагал, что все тангутские «императоры, во всяком случае во времена императора Жэнь-сяо (1139—1193), были, по-видимому, полудуховными правителями, ибо придворные оды величают своего императора „гуманным царем — бодисаттвой“ и даже „буддой — сыном Неба“» [3, с. 82]. Хорошо известны на материалах из Хара-Хото издательская деятельность тангутских императоров, их личное участие в переводах канона на тангутский язык, их щедрые пожертвования буддийским храмам и общинам. Но сразу заметим, что в документах, относящихся к государственно-правовой сфере, упоминаний о высших духовных санах тангутских императоров или о принадлежности их к высшему духовенству, тем более о принадлежности их к известному позже институту «живых будд», нами пока не обнаружено. Император контролировал и направлял деятельность буддийских общин (*сангхи*), но не как высший духовный иерарх, а как «государь милостью божьей», «сын Неба», верховный правитель и законодатель, мироустроительным заботам и воле которого было подчинено все, что находилось на территории его государства.

Тангутский государственный механизм копировал в целом китайский. Китайское государство и китайские представления о государстве к XI в. уже давно не допускали бесконтрольной буддийской проповеди и деятельности *сангхи*. Термин *сы*, которым с династии Суй (VI в.) по-китайски назывался буддийский храм или монастырь, должен был означать, что данный храм или монастырь был сооружен именно с ведома правительства [12, с. 81]. Так, в 713 г. был издан приказ разрушить все буддийские монастыри и храмы, выстроенные без разрешения, без приказа императора (*у чи сыюань*). Такой же указ был обнародован в 955 г. [10, с. 6, 42].

Монастыри находились в ведении одного из государствен-

ных управлений (при Тан вначале *сы бу* — «управление жертвоприношений», позднее *гун дэ сы* — «управление достойных и заслуженных»), вступление в монашество находилось под контролем властей, и нарушение формальностей строго наказывалось [14, с. 125]. Новопосвященному монаху выдавалось удостоверение о посвящении (*дуде*), благодаря чему он лично получал освобождение от налогов, трудовой повинности и воинской службы, т. е. обычных обязанностей перед государством совершеннолетнего мирянина. Уход в монастырь означал именно выход из системы государственных повинностей, монах вычеркивался из списков учета его семьи (*хуцзи*) и заносился в другие списки — «списки монахов» (*сэнцзи*), которые, так же как и подворные списки людей светских, велись уездными властями. Дубликаты списков монахов пересылались из уезда в округ, а оттуда в государственное управление, ведавшее делами буддийской общины [14, с. 134]. Освобождались ли в танском Китае монастыри от уплаты налогов вообще, пока точно не установлено [14, с. 144]. По мнению известного исследователя финансовой администрации Тан Д. С. Твичета, привилегия буддийской церкви в сфере финансов состояла скорее в том, что она стояла вне обычных (каких именно — это для танского времени еще необходимо выяснить) фискальных отношений с администрацией [13, с. 546].

Образ жизни бродячего монаха не одобрялся законом. Еще в указе от 472 г. говорилось: «Некоторые *бикшу* не живут в монастырях, а многие годы бродят из деревни в деревню и совершают различные поступки, несовместимые с законом и добрыми нравственными порядками. Предписывается группам, состоящим из пяти семей и несущим солидарную ответственность, отказывать в приюте незарегистрированным монахам» [10, с. 37].

Тангутское государство имело одну особенность — оно было неоднородным по этническому составу. Это отразилось и на организации *сангхи*. Общины верующих создавались по принципу этнической принадлежности. В уже упоминавшейся выше Лянчжоуской стеле есть сведения о существовании при пагоде Благодарения по крайней мере двух общин — китайской и тибетской. В тексте названы «инспектор двух, китайской и тибетской, общин при пагоде Благодарения, монах-чиновник, носящий красные одежды, Ванндон Нджиейнгиу», «младший надзиратель за мастерами, [ремонтировавшими пагоду], глава китайской общины при пагоде Благодарения, носящий красные одежды, монах Цзю Чжи-цин» и «младший надзиратель за мастерами, ремонтировавшими пагоду, заместитель главы китайской общины при пагоде Благодарения,

носящий красные одежды, Бай Чжи-и» [11, с. 274—275]. В «Новых законах» мы встречаем упоминания о «тангутских общинах» [6, IX, с. 72], «тибетских общинах» и смешанных «тангутско-китайских общинах» [6, XV, с. 24]. Мы пока не знаем, существовали ли тангутско-тибетские смешанные общины. Сказывалось ли в создании общин по этническому признаку наличие различных школ буддизма (для Тибета XI—XII вв.— время сформирования основных сект)? — Возможно, но не обязательно, ибо известные нам тексты нигде не подчеркивают антагонизма или противоречий между различными школами толкования учения.

В Великом Ся законом не допускалась бесконтрольная проповедь учения. Буддистам, прибывавшим из Тибета и Индии, запрещалось, не доложившись властям, без их санкции толковать «закон» [6, XI, с. 4а]. Более того, законом не дозволялось говорить в проповеди все то, что «вводило бы народ в заблуждение и не соответствовало закону, не способствовало бы поддержанию истинного спокойствия» [6, XI, с. 6а]. Чиновники, власти были обязаны подвергать аресту любого проповедника, нарушившего этот закон, и осуждать виновного на три года каторжных работ за то, что он действовал вразрез с учением (*дхармой*) [6, XI, с. 6а].

Закон преследовал ясновидцев, а также шарлатанов, пытавшихся показной святостью извлекать выгоду для себя: «Запрещается любому человеку вести подстрекательские речи и заявлять: „[Я] вижу лучи божественного света, исходящие от Будды!“ — и [тем самым] вводить в заблуждение своих домочадцев и простой народ и требовать: „Желаю получить воздаяние за [свои] заслуги!“ Если же закон будет нарушен, то в том случае, когда [подстрекательские] речи [виновного] будут носить особо тяжкий характер и вызовут вредные сомнения [у людей], то о том, какую меру наказания может получить [виновный], следует доложить в вышестоящие инстанции и поступать в соответствии с полученными указаниями. Если же [подстрекательские] высказывания [виновного] несерьезны и не вызывают вредных сомнений [у людей], то [виновному] один год [каторжных работ]. В том случае, когда [виновный] не остановится и снова будет вести такие же разговоры, то по рассмотрению того, что [он] говорит, [а также того], какую меру наказания дать [виновному] и можно или нельзя сослать [его], [обо всем этом] следует доложить в вышестоящие инстанции и поступать в соответствии с полученными указаниями» [5, XII, с. 3а—3б].

Следует заметить, что не нужно, как это иногда бывает, путать подобные запреты с борьбой с ересью, ибо буддизм в Китае, на Дальнем Востоке и в Центральной Азии суще-

ствовал во множестве сект, ни одна из которых не отрицала существа доктрины и при разнообразии признаваемых лучшими путей к спасению не объявляла другие злостными заблуждениями, подлежащими искоренению. Подобные вышеуказанным законы означали факт отношений буддизма с государством вообще, а не поддержку государством исключительно одного направления в развитии учения. Тангутское государство равно признавало и китайские общины с преобладанием учений школы Чань и амитаизма, и тибетские, где преобладали тантристские идеи.

Наряду с существованием общин, сформированных по этническому признаку, закон различал монахов, носящих желтые, черные, красные или фиолетовые одежды. Хотя в тангутском государстве населению вообще было запрещено носить одежды из тканей желтого и красного цветов, для монахов было сделано исключение: «Лицам из числа принявших обет монашества, тем, кто живет [не в монастырях] [2], а дома, поскольку они надевают одежды особого покроя, можно носить рясы (*цзяша*) и юбки желтого цвета. Монахам, покинувшим семьи и [живущим в монастырях] [3], можно носить юбки и рясы желтого цвета, однако носить желтые плащи-накидки (*баоцзы*) не разрешается» [5, VII, с. 19а—19б].

Все святые места — храмы, культовая скульптура и иконы, буддийские и небуддийские — культа небесных светил, Конфуция, древнего тангутского культа духов-хранителей равно оберегались законом. «Любому человеку,— говорится в „Измененном и заново утвержденном кодексе законов [девиза царствования] Небесное процветание (1149—1169)“,— запрещается обворовывать, портить и разрушать изображения будд, храмы, изображения святых поборников веры, полотна с рисованными портретами Конфуция и [образами] почитаемых небесных духов. Если же закон будет нарушен, то зачинщику шесть лет, пособникам три года [каторжных работ]. Если же в числе тех, кто произвел разрушения, [окажутся] монахи или приписанная [к храму] прислуга, то мера наказания таковым каждый раз должна быть увеличена на одну степень по сравнению с мерой наказания, определенной [по закону за то же преступление] постороннему человеку. Если [кто-то] ничего не сломал, а [только что-то] украл [в храме] и, принеся жертву божеству, ушел, то с имеющего ранг штраф одна лошадь, простому человеку тринадцать палок. Когда же стоимость [похищенного и, следовательно, причиненного ущерба] велика, то [виновному] выносится более суровый приговор с учетом наказания за то, как была совершена кража — без применения или с применением насилия, наказания в зависимости от стоимости [краденого] в денеж-

ном выражении, а также наказания за те разрушения, которые были произведены [в храме]» [5, III, с. 36а—36б].

Только храмы и императорский дворец могли быть украшены в тангутском государстве лепкой и крыты цветной черепицей. «Кроме буддийских храмов, храмов божеств небесных светил, храмов духов-хранителей и императорского дворца, на домах чиновников и народа не должно быть украшений [в виде] лепестков цветов, и не разрешается украшать [их] красной, синей и зеленой черепицей» [5, VII, с. 21а].

Уголовные и гражданские дела, связанные с монастырями, храмами и монахами, подлежали не местному и не ведомственному, а особому государеву расследованию [5, VII, с. 8б].

Управления, ведавшие делами буддийской церкви, относились ко второму, высокому классу управлений тангутского государства, управлений, непосредственно следовавших за Главным императорским секретариатом по управлению гражданскими делами (Чжуншу) и Главным управлением военными делами (Шуми). Таких управлений было три: управление достойной и заслуженной *сангхой*, управление достойных и заслуженных, покинувших семью [монахов] и управление достойных и заслуженных, ищущих спасения в *дхарме* [5, X, с. 26б]. Очевидно, что эти управления вели дела буддийской общины (*сангхи*), дела монахов и дела буддистов вообще. Руководство управления достойных и заслуженных, ищущих спасения в *дхарме*, состояло из одного главного начальника, его помощника, одного чиновника в должности «принимающий решения» и двух в должности «передающий приказы». Управление достойных и заслуженных, покинувших семью, имело штат из шести «государственных наставников»[4], двух «следящих за дисциплиной» (*вэйгуань*)[5], шести чиновников в звании «способные проповедники» (*бяньда*) и шести чиновников «передающих приказы». Управление достойной и заслуженной *сангхой* (оно же — управление достойных и заслуженных, оставшихся в семье) имело в составе своего руководства шесть «государственных наставников», двух «следящих за дисциплиной», четырех помощников, шесть «принимающих решения» и шесть «передающих приказы» [5, X, с. 32а].

Стать монахом в тангутском государстве можно было только с позволения властей и не сразу, а пройдя определенный подготовительный срок. Пострижение в монахи в обход закона строго каралось вплоть до наказания смертной казнью. В кодексе говорится: «Когда в благоприятное время будет производиться пострижение [лиц] различных категорий[6] в монахи, то монахами могут становиться две категории юно-

3 Зак. 520

шей[7]: юноши, [уже состоящие] при монашеской общине (послушники), и юноши из „постоянно живущих“ [8], а также юноши из числа „ищущих спасения в *дхарме*“ (верующих мирян). Посвящение в монахи лиц прочих категорий запрещается. Когда же закон будет нарушен, то и тех, кто посвящал в монахи, и тех, кто был посвящен в монахи, зачинщик подлежит смертной казни путем удавления, а пособникам двенадцать лет [каторжных работ]. Если тот, кого постригли в монахи, еще не достиг совершеннолетия, то [он] наказанию не подлежит. Тому же, кто сделал [его] монахом, приговор выносится в соответствии с законом. Что касается наставников, находившихся там, где происходило [незаконное] обращение в монашество, то [им] выносится то же наказание, что и зачинщикам. Если [о совершении беззакония] знали ревизоры, то [им] выносится наказание на одну степень меньшее, чем наказание пособникам. В том случае, когда кто-то из них взял взятку, [ему] выносится более суровый приговор, как [за нарушение настоящего закона], так и за „взятку с нарушением закона“» [5, XI, с. 37б—38а]. Таким образом, монахом не мог стать взрослый или пожилой крестьянин, ремесленник, чиновник и т. п., если он в юношеские годы не сделал этого. Человек, судьба которого, место которого в системе государственной службы уже определились ранее, был неволен изменить его, покинуть мирскую жизнь в угоду служению вере.

«Запрещается входить в общину и становиться монахами слугам, [лицам] категории „для особых поручений“ [9], служащим вспомогательных войск [10]...[11] старым и слабым» [5, XI, с. 36а—36б]. Наказание — смертная казнь.

Не могли стать монахами *пхинга* — лично несвободный мужчина, принадлежавший частному лицу, без его позволения, и служащий вспомогательных войск без особого на то предписания. «*Пхинга*, принадлежащему любому человеку, без предоставления [свидетельства] о добровольном согласии [на то] его владельца или хозяина, а служащему вспомогательных войск без особого на то предписания становиться монахами, ищущими спасения в *дхарме*, запрещается» [5, XI, с. 33а]. Ограничение прав пострижения в монахи распространялось также на лиц некоторых дефицитных профессий, в частности резчиков досок для печатания книг способом ксилографии. «Особо запрещается уходить [в монахи] тем, кто принадлежит к категории резчиков знаков [на досках для печатания книг]. Если кто-то из таковых стал монахом, то [он] также должен оставаться в списках резчиков знаков [на досках для печатания книг]» [5, XI, с. 33а].

 Монахиней могла стать только вдова или девушка, на ко-

торую никто не предъявлял своих прав, не выданная замуж. «Если есть женщина — вдова или девушка, еще не выданная замуж, преданно, с душой исполняющая законы Будды, на которую никто не предъявляет своих прав и которая желает стать монахиней, то на нее должны быть поданы сведения и проверены ревизором, [после чего она] может стать монахиней, „остающейся дома“, или монахиней, „покинувшей семью“. При этом матери и жены „передающих приказы“ управлений третьего класса, столоначальников Главного императорского секретариата по управлению гражданскими делами и Главного управления военными делами и всех лиц, занимающих еще более высокое положение, должны надеть красные одежды, а все прочие могут надеть желтые» [5, XI, с. 38а—38б]. Пока мы не в состоянии сказать, что скрывалось за ношением одежд разного цвета — различие ли сект или же разница в социальном статусе монаха или монахини. Судя по цитированному выше тексту, скорее последнее.

Наконец, общая формула запрета: не разрешается каждому «становиться монахом самому, по своему личному усмотрению» [5, XI, с. 38б], и последствия, вытекающие из его нарушения, изложены в пространной статье кодекса, которую мы тоже процитируем полностью: «Любому человеку, не вошедшему в число тех, кому действительно официально дозволено стать монахом, становиться монахом самому, по своему личному усмотрению, запрещается. Если закон будет нарушен и кто-то станет выдавать себя за монаха, то в том случае, когда [виновному] еще нет пятнадцати лет, [он] наказанию не подлежит и принимать доносы [на него] не разрешается. На всякого же человека пятнадцати лет и старше следует доносить, и устанавливаются нижеследующие награды за донос и меры наказания [виновным] по приговору:

[1]. Всякий человек из числа тех, кто, достигши совершеннолетия, обманным путем стал монахом, в том случае, если он, будучи совершеннолетним, обманным путем добился на то позволения, то о получивших незаконно государев указ, [позволяющий стать монахом], следует сообщить в вышестоящие инстанции и приговор [таковым] выносится как [лицам], действовавшим по добытому обманом государеву указу[12]. Что касается тех, кто не имел позволения [стать монахом, добытого обманным путем], а просто с этой целью исключил себя из [податных] списков, то [таковые] подлежат смертной казни путем удавления. Прочие, кто не исключал себя из [податных] списков и не добывал обманом позволения [стать монахом], а просто выдавал себя за монаха, получают шесть лет [каторжных работ]. Если [данное лицо] уже было осуждено [за подобный обман] и после этого сно-

ва не перестало делать то же самое, то приговор [виновному] каждый раз выносится [только] за новое преступление. Если кандидат на должность[13] [лица, ставшего обманным путем монахом], или направляющий[14] знали о [незаконных действиях виновного], но не донесли [на него], то [таковые] каждый раз получают наказание на две степени меньшее, чем [мера наказания, вынесенная] преступнику. Что касается родных — отца или матери, то не донесший [на них] в соответствии с дозволением скрывать преступление, совершенное родным отцом, наказанию не подлежит. [При сокрытии преступления] других родственников поступать также в соответствии с особыми указаниями об уменьшении меры наказания [не донесшим на родственников]. Что касается награды за донос [о лице, незаконно ставшем монахом], то следует руководствоваться законом, предусматривающим выдачу наград за донос о разных преступлениях. [Сумма награды] должна быть взыскана с преступника, а если [он] уплатить ее не в состоянии, то выдана за счет государя.

[2]. *Пхинга*, обманом ставший монахом, также получает наказание, а награда за донос [о нем] выдается так же равно в соответствии с вышеуказанным, как и [за донос] о любом человеке, обманом ставшем монахом. Если кто-то из них не попадет в число наказуемых смертью, а подлежит наказанию каторжными работами, то следует поступать, исходя из постановлений об отправке [таких людей] на особо [тяжелые работы].

[3]. Если глава общины, [его] помощники, „решающие дела", старшие групп знали, что к их общине принадлежит лицо, обманом ставшее монахом, и не донесли [об этом], то за то, что [они] не воспрепятствовали [нарушению закона], им по приговору определяется мера наказания на две степени меньшая, чем наказание преступнику.

[4]. Если старшие и младшие чиновники, занимающие должности всех классов в пограничных и внутренних [районах страны], армейские направляющие, младшие направляющие, заменяющие в своих войсковых частях лиц, не достигших еще должности эмиссара, ответственные за размещение войск, лица, временно исполняющие обязанности эмиссаров, знали, что кто-то из их подчиненных обманным путем стал монахом, не препятствовали [этому] и не донесли [об этом] государю, то приговор [им] выносится по тому же закону, что и в вышеуказанных случаях главам общины.

[5]. Если окажется, что [в общине] действительно есть такие люди, которые стали монахами обманным путем, а глава общины, [его] помощники, „решающие дела", старшие групп и имеющиеся налицо направляющие, а также чинов-

ники, армейские младшие направляющие, ответственные за размещение [войск], не подпадают под особые указания о тех лицах, которые знали о преступлении, или хотя [они] и не знали ничего [о нарушении закона], но являлись [в тот период, когда закон нарушался,] теми, кто ведал делами, то [таковым] за то, что [они] не несли службы исправно и не воспротивились беззаконию, с имеющего ранг штраф одна лошадь, простому человеку тринадцать палок.

[6]. Монахам, юношам простого звания, запрещается или не вносить [свое] имя в [податные] списки, или исключать [свое] имя из [податных] списков и тем самым уклоняться от несения трудовых повинностей и уплаты налогов, или становиться учениками у *бяньда* (проповедников). Если же закон будет нарушен и [кто-то из таковых] будет исключен из [податных] списков или не включен [в них], обманным путем станет монахом, сменит общину или *гвон*[15], то в соответствии с вышеизложенным [виновным] выносится та же мера наказания, которая определяется реально существующим, не исключенным из податных списков как умершим [лицам], достигшим совершеннолетия и не внесенным в [податные] списки, сменившим *гвон* и ставшим монахами в числе [лиц] той же, одинаковой с их собственной, категории. Если [виновный] еще не был посвящен обманным путем в монашество, а действительно значится в [податных] списках и является туда, куда положено, то сопровождавшие [его] туда [лица] и *бяньда* наказанию не подлежат.

[7]. На юношей-простолюдинов, ставших монахами, а также на «постоянно живущих» [при монастырях и храмах], на имущество храмов и монастырей и приписанных к ним крестьян из числа тех, на кого подаются [податные] списки в соответствии с вышеуказанным в кодексе законов о составлении [податных] списков „постоянно живущих“ при буддийских общинах, [списков храмового] имущества и монахов, должны быть поданы списки в Главный императорский секретариат по управлению гражданскими делами и списки юношей и крестьян в управление императорской гвардией, в каждое [из указанных учреждений] отдельно, и [эти списки] подлежат ревизии.

[8]. Когда [нам] подчинятся монахи и миряне из другого государства, то в течение ста дней [они] должны быть представлены в военно-полицейское управление, а люди из управления сами должны выяснить подлинные имена, фамилии и возраст [этих людей], а у имеющихся в их числе монахов — что знают они из учения Будды, кто из них является наставником [веры] и какого [они придерживаются] закона, и по инстанции подать официальный доклад [об этом] тем

должностным лицам, которые ведают [такими] делами. Если в течение ста дней донесение [о таких людях] не будет подано, а [они сами] будут сокрыты, проданы, использованы [на работах], поделены и сделаны [людьми, принадлежащими] частным лицам, то приговор [виновным] выносится по закону [о наказаниях] за скрытую кражу[16] с учетом стоимости [похищенного][17]. Если при этом [должностным лицом] была взята взятка за сокрытие [таких людей] или допущено принуждение [их] к работе, то [виновному] четыре года [каторжных работ]. Если же человек, который подчинился [нам], также сам добровольно соглашался на то, чтобы его скрывали, то [виновный] за неявку властям в течение одного года наказанию не подлежит. Если же [таковой] будет скрываться более года и [о нем] донесет другой человек, то [виновному] два года [каторжных работ], а если [он] сам донесет на себя, то освобождается от наказания. Тому, кто скрывал его, приговор выносится по закону.

[8]. Монахам, получившим дозволение стать „покинувшими семью", не регистрироваться в списках общины и тем самым пребывать неизвестно где запрещается. Монах, начиная с того дня, когда [он] стал [таковым], в течение ста дней должен доложить [о себе] должностному лицу и лично сам встать на учет в списках той общины, к которой [он] принадлежит. Если закон будет нарушен и [таковой] не встанет на учет, то [виновному] один год [каторжных работ]. Вознаграждение за донос [о таковом] должно быть выдано [доносчику] в соответствии с законом о выдаче вознаграждений за донос о различных преступлениях. Если и после вынесения приговора [таковой] снова не встанет на учет, то [он] должен быть лишен монашеского сана и переведен в число обычных юношей (послушников).

[10]. Монахам любой общины, юношам (послушникам) из простых людей, принадлежащим к [какой-либо общине], не быть в той же общине, подавать официальные прошения о переводе в другие [общины], менять общину запрещается. Когда же закон будет нарушен и община сменена, то [виновному] двенадцать лет [каторжных работ] по закону о [наказаниях] за смену *гвона* [лицом], выполнявшим легкую работу и оказавшимся в числе других [лиц], ему подобных.

[11]. Любой женщине запрещается становиться монахиней, не получив на то дозволения. Если закон будет нарушен, то в том случае, когда у [виновной] есть хозяин и она является *нини*[18] другого человека, то [ей] четыре года [каторжных работ]. Если же у нее не было хозяина и никто не мог воспрепятствовать [ее поступку], то [ей] два года [каторжных работ]. Награда за донос в сумме двадцати связок

монет должна быть взыскана с преступницы и выдана [доносчику]. В том случае, когда и после вынесения [ей] приговора [виновная] снова не оставит [попыток стать монахиней], то приговор [ей всякий раз] должен выноситься как за новое преступление.

[12]. Если в общине глава общины, [его] помощники, „решающие дела", старшие групп знали о той, которая [без дозволения] стала монахиней, и не доложили [о ней], то за ту, которая может быть наказана четырьмя годами, [виновным] шесть месяцев, а за ту, которая может быть наказана двумя годами, три месяца [каторжных работ]. Мужу или хозяину женщины, которые тоже знали [об этом] и не донесли, приговор выносится по тому же закону, что и главе общины.

[13]. Если действительно скончается какой-то монах, имевший дозволение быть [монахом], „покинувшим семью", а отец, дядя по отцу, сын, брат, внук или какой-то родственник этого [покойного], а также его однофамилец, подделав или уничтожив запись в документе и полагаясь на дозволение стать [монахом], „покинувшим семью", данное другому, [обманным путем] станет монахом, то приговор [виновному] выносится по закону о [наказаниях лиц], ставших обманом монахами» [5, XI, с. 38б—43а].

Наказывался и парикмахер, который, зная обстоятельства дела, стриг голову лицу, пытавшемуся стать монахом. «Если парикмахер острижет волосы какому-либо человеку, обманом ставшему монахом, зная при этом, что [тот] не монах, то [виновный] по приговору получает наказание на три степени меньшее, чем преступник. Если же [он] не знал, что [это не настоящий монах], то с [него] за то, что он не выяснил тщательно обстоятельств дела, с имеющего ранг штраф пять связок монет, простому человеку десять палок» [5, XI, с. 44а].

Итак, очевидно, что стать монахом в тангутском государстве по собственному волеизъявлению, без позволения властей было просто невозможно, за это полагалось строгое наказание, как и за попытку стать монахом обманным путем, в обход закона. Государство было заинтересовано в полном учете всего, а особенно мужского, самодеятельного населения, тех, кто платил поземельный налог и прочие налоги, отбывал трудовую повинность, т. е. привлекался к общественным работам, и служил в регулярной армии и вспомогательных войсках: средневековая армия Дальнего Востока требовала большой обслуги, хозяйственной и инженерной. Уход взрослого мужчины в монахи означал для государства потерю полноценного тяглого. Поэтому самовольное исключение себя из списков тяглых каралось смертной казнью. Именно по этой причине юноши-послушники простого звания (§ 6 вы-

шеуказанной статьи) не исключались из общих податных списков населения и привлекались к трудповинности. На них, на «постоянно живущих» и крестьян, очевидно приданных храму или монастырю, подавались списки в Главный императорский секретариат по управлению гражданскими делами, а на юношей-послушников простого звания и крестьян, как на возможных потенциальных солдат, еще и в управление императорской гвардией, притом эти списки проверялись (§ 7). Полноправные монахи, уже прошедшие обряд посвящения и перешедшие из учеников, юношей-послушников в число монахов, «покинувших семью», тоже не исчезали из-под контроля государства. Они заносились отныне не в подворные списки, а в списки общины. Монах был лишен права по своему усмотрению сменить общину. За это полагалось тяжкое наказание — двенадцать лет каторжных работ. Общая для тангутского государства система разверстки самодеятельного населения по административно-хозяйственным единицам, территориальным, производственным или иным и строгого контроля над ним, выражающаяся в запрете под страхом смертной казни менять место приписки, была распространена и на буддийские общины. Двенадцать лет каторги вместо смертной казни означали реализацию общего положения о смягчении для монахов наказания за любое преступление на одну степень. «Если монах, носящий желтые, черные, красные или фиолетовые одежды, совершит преступление, то наказание [ему] уменьшается на одну степень по сравнению с наказанием, которое [получает за такое же преступление] простой человек[19]. Кроме того, монахи, носящие красные и фиолетовые одежды, наказанные годом [каторжных работ], должны быть лишены должности, предписанной носящим красные или фиолетовые одежды. Те из них, кто по правилам о [государственных] управлениях, или имея низкий или высокий пост — по указанию соответствующего параграфа закона не могут быть лишены своего поста, то они и не должны быть в числе лиц, [лишаемых должности]. Если же [монах] совершил тяжкое преступление, мера наказания ему была уменьшена, а сам он был отстранен от должности, то [после] отбытия срока наказания монахи, носящие желтые и черные одежды, должны быть отстранены от монашества на пять лет, а монахи, носящие красные и фиолетовые одежды и равные им по должности,— на шесть лет. С наказуемыми каторжными работами и имеющими при этом ранг следует поступать в соответствии со степенью их ранга[20]. Если монах ранга не имеет, то должен отбывать каторгу по закону. По истечении срока наказания [отбывший каторгу монах] должен быть передан в качестве юноши-по-

слушника в тот монастырь, к которому он ранее был приписан» [5, II, с. 15а—15б].

Государству, действовавшему уголовному кодексу были подсудны уголовные преступления монахов, совершенные ими по отношению друг к другу. Так, в главе XIV была статья, к сожалению не сохранившаяся, о которой мы знаем только по указателю-оглавлению, о мерах наказания за драки, возникшие между высшими и низшими по положению в *сангхе* монахами [5, оглавление].

Освобождение от повинностей, налогов и отработок — в Китае буддийские монахи сами не работали на земле, они в лучшем случае были надсмотрщиками и организаторами работ-[10, с. 92] — и смягчение в случае совершения преступления меры наказания на одну степень — вот те правовые привилегии монахам, которые мы знаем из тангутского права.

Если лица, ставшие в соответствии с законом монахами, выпадали из списка тяглых, то это еще не означало, как правильно отметил для танской эпохи Д. Твичет, что государство не контролировало хозяйственную деятельность буддийских общин. Храмы и монастыри подавали властям сведения об имуществе храма, «постоянно живущих» и о крестьянах, приписанных к монастырю (§ 6 и 7 цитированной ранее статьи). Мы знаем статьи, ограничивающие самодеятельность храма и общины в самообеспечении, хотя бы за счет пожертвований верующих. Так, число «постоянно живущих» при храме было ограничено законом в зависимости от суммы пожертвований, получаемых им. «Когда какой-то человек устраивает праздник благодарения по случаю завершения постройки храма или когда прошли годы и [храм] обветшал, то по случаю [его] ремонта или специальной перестройки, то [таковой] должен проводиться по уставу проведения праздников благодарения и просить монахов [для храма] не разрешается. В тех случаях, когда храм построен заново, если устраивается праздник благодарениям и выделяются „постоянно живущие" [для обслуживания храма], то тем, кто состоит в монашеской общине, нельзя просить [для храма] новых монахов, а только в том случае, если имеется возможность [выделить] монахов из той старой общины, где их много, [они] должны быть выделены. Если же тех [монахов], которые могут быть выделены [для нового или перестроенного храма], нет, то допускается использовать для храма прислужников общины и „постоянно живущих", тех, кто прикреплены к ней, [из расчета, что они] могут получить „постоянно живущих" при выделении [пожертвований], оцениваемых в одну тысячу связок монет, двух человек и монаха, носящего красные одежды, одного, при выделении [пожертвований,

оцениваемых] в две тысячи связок монет; [„постоянно живущих"] три человека и монаха, носящего красные одежды, одного, при выделении [пожертвований, оцениваемых], начиная от трех тысяч связок монет и выше, одинаково, [храм может получить „постоянно живущих"] пять человек и монахов, носящих красные одежды, двух. В монахи должны быть посвящены юноши-послушники из других старых общин. [Они] должны быть в ведении новой общины, и продавать [их] какому-либо человеку запрещается» [5, XI, с. 33б—34б]. Возможно, государство регламентировало только число людей, непосредственно обслуживавших храм, «постоянно живущих» и монахов, ставя их количество при храме в зависимость от его дохода (пожертвований верующих), который сам по себе не ограничивался.

Государство поддерживало храмы и монастыри экономически, выделяя им наряду с пожертвованиями людей частными лицами «постоянно живущих» из числа государевых (государственных) людей. В «Новых законах» ясно сказано об этом. Здесь упоминаются «государевы и частные всех общин „постоянно живущие"». В XII в. «постоянно живущие» при храмах были частично освобождены от налогов в пользу государства — они не несли всех трех видов повинностей, связанных с работой на земле (уплаты поземельного налога, поставок сена и трудповинности), одновременно и постоянно; в один год они уплачивали поземельный налог, а в следующем поставляли сено и отрабатывали трудповинность. Это было естественно, так как часть своего труда и дохода они обязаны были отдавать храму или монастырю. С 1212 г. эти привилегии «постоянно живущих» были отменены [6, XV, с. 1—5], безусловно, в прямой связи с угрозой монгольского завоевания.

«Постоянно живущие» храмов, монастырей буддийских общин обрабатывали землю. Монастыри имели землю, с которой платили неполный налог, что очевидно из постановлений о частичном освобождении от него. Мы имеем некоторые сведения о размерах земельных владений (пахотные земли) буддийских монастырей в тангутском государстве. В монастырях «Помощь государству» (знаменательное название!) и «Повсеместная святость» «постоянно живущие» обрабатывали 131 цин 59 му земли (примерно 835 га), из которых 67 цин 28 му принадлежали монастырю «Помощь государству» и 64 цин 31 му — монастырю «Повсеместная святость», т. е. каждый из монастырей имел более 400 га земли. Из этих земель в монастыре «Помощь государству» 47 цин 67 му земли (327 га), которые ранее были освобождены от отработок и поставок сена, в начале XIII в. были обложены де-

нежным налогом в сумме 584 связок 950 монет, из расчета 2 связки монет с 1,5 цина (9,15 га) земли. В монастыре «Повсеместная святость» денежный налог взимался с 46 цин 66 му (320 га) земли в сумме 624 связок 850 монет. Оставшиеся земли (около 80 га) заново были обложены поставками сена и отработками. Монастырь «Сокровищница моря» имел 50 цин 71 му (348 га) земли, из которых 21 цин 4 му (130 га) были освобождены от отработок по трудповинности и поставок сена. С прочих земель (около 218 га) взимался денежный налог в размере 257 связок 500 монет [6, XV, с. 5—12].

Можно подсчитать, что три вышеупомянутых монастыря имели в среднем каждый по 394 га земли, две трети которой в начале XIII в. облагалось денежным налогом. Много земли было у этих монастырей или мало — судить трудно. Мы не имеем сведений об общей площади обрабатываемых земель в тангутском государстве, о размерах частного землевладения, т. е. лишены материала для сравнения. Отметим только одно, что размеры земельных владений этих монастырей были близки к тем, которыми реально располагали монастыри в танском Китае, они имели в среднем по 40, реже по 50 цин земли [10, с. 135]. Для нашей темы важно, что государство облагало, хотя и не по полной таксе, земли, принадлежащие или данные в пользование монастырям, взимая с них натуральный (поставки сена) и денежный налоги, а также привлекая людей, приписанных к монастырю, к несению трудповинности. В данном случае очень любопытно еще отметить и то, что нормы отработки определялись не количеством тяглых людей, а количеством земель, за которые государство требовало отработки.

Мы уже указывали, что освобождение земель, принадлежавших монастырям, с «постоянно живущими» на них от налога не было постоянным. Оно носило периодический характер и определялось или указом императора, или документом, именуемым *юйчжацзы* (императорским предписанием), или же решением властей, принятым по докладу, поданному на имя государя. С 1181 г. с этой целью стали использоваться только *юйчжацзы*, при этом полное освобождение монашеской общины (*чжун*) от поставок сена и отработок даже на время отныне было запрещено [6, XV, с. 20—25].

По некоторым косвенным данным, общины могли продавать землю, пожалованную им ранее государем. «Если любой человек,— читаем мы в кодексе,— покупает обрабатываемую землю, испрошенную монахами, ищущими спасения в *дхарме*, или какими-либо старшими или младшими чиновниками у государя и принадлежащую управлению сельского хозяй-

ства, или же землю, принадлежащую родственникам [государя] и относящуюся к числу „внутренних“ земель[21], то в течение одного года, начиная со дня покупки, [он] обязан доложить об этом в транспортное управление[22] и [данные земли] должны быть включены в списки земель, обрабатываться и засеваться в соответствии с законом и облагаться налогом» [5, XV, с. 12б—13а]. Очень интересно, что на пожалованную монастырю или чиновникам за службу землю, которая даже могла отчуждаться владельцем, четко сохранялся знак первособственника — государя или членов правящего рода, его родственников.

Таким образом, государство контролировало не только личный состав буддийской общины, но и ее экономическую деятельность. Контроль этот, очевидно, производился специальными инспекторами. «Что касается назначения инспекторов в общины [монахов], „покинувших семью“, то в [общине], имеющей „постоянно живущих“ и доход, оцениваемый от одной тысячи до тридцати тысяч связок монет, назначается инспектором один человек, [в общине], имеющей доход, оцениваемый свыше тридцати тысяч связок монет, назначаются [инспекторами] два человека, а [в общины], имеющие доход свыше пятидесяти тысяч связок монет, поровну три человека. Что касается тех людей, которые должны быть назначены на должности [инспекторов в монашеских общинах], то это должны быть пожилые и способные люди, не распоряжающиеся [лично] „постоянно живущими“, почитаемые и на службе, и в [своей] семье, но способные еще обладать твердой волей, ясными намерениями и умеющие вести дела в соответствии с законом» [5, XI, с. 36а]. Мы видим, что доходы разных общин сильно рознились. Они были и довольно высокими, и если за пятьдесят лет — с середины XII до начала XIII в. — цены в Ся существенно не изменились и денежный курс остался также без особенно резких перемен, то вышеупомянутый денежный налог с монастырских земель был невысоким, если не просто символическим.

Буддийские общины создавались при храмах и монастырях с ведома государства, как, собственно, строились и сами храмы и монастыри. Процесс создания новой общины при новом храме также регламентировался, хотя храм и мог быть выстроен или отремонтирован на частные пожертвования. Как мы уже отмечали выше, для начала предписывалось выделять для нового храма монахов из старых общин и только в случае их нехватки допускалось пострижение в монахи новых людей. Таким образом, ядро будущей новой общины составлял храм и выделенные ему монахи и «постоянно живущие», причем число тех и других было прямо связано с по-

жертвованиями, полученными храмом, оцениваемыми в денежном выражении, т. е. экономическим потенциалом храма [5, XI, с. 33б—34б].

Община буддистов-мирян создавалась вокруг такого храма и тех вероучителей-монахов, которые были при нем, и процветание храма прямо зависело от его благосостояния, ибо только наличие у общины средств на приличное содержание храма и монахов, наставников в вере, могло гарантировать по закону их достаточное число. Очевидно, что государство не желало видеть бедных монахов и монах-нищий, не символически, в угоду догмату веры, а действительно живущий подаянием, его не устраивал, что вполне понятно.

Община, группировавшаяся вокруг монастыря или храма, возможно объединявшая вокруг крупного монастыря ряд мелких храмов, имела свою определенную законом администрацию. Возглавлял ее глава общины, у которого были помощники (заместители). Далее в руководство общины входили инспектора общины и администраторы в должности «решающих дела». Община делилась на группы, каждая из которых возглавлялась старшим группы. Очевидно, только в крупных группах было еще более дробное деление на группы меньшей численности, возглавляемые лицами, должности которых именовались «направляющие». Мы уже упоминали, что должность «направляющий» была низшей административной и командной должностью в тангутском государственном аппарате и тангутской армии вообще (с вариантом «младший направляющий»). В разных звеньях тангутского государственного механизма «направляющие» возглавляли группы людей от нескольких человек до нескольких десятков человек.

Существовал также Совет Великой сангхи. Очевидно, что он ведал делами общин, но был ли он организацией, общей для всей страны, или органом региональным, остается неясным. Упоминается Совет Великой сангхи в следующей статье: «В том случае, когда окажутся вакансии на должности главы общины, [его] помощников, „принимающих решения“, старшего в сангхе и другие, относящиеся к высшей администрации общины (*чжун гуаньда*), то если Совет Великой сангхи действительно сделал выбор, то [избранное лицо] соответственно должно быть возвышено и [должность] должен занять [этот] новый человек, назначенный снизу. Если же в данной общине нет человека, который мог бы быть возвышен, то на должность должен быть назначен способный человек из другой общины» [5, XI, с. 33а—33б].

Кроме вышеназванных должностных лиц в каждой общине назначались два эконома (*тицзюй*). «Что касается сов-

местных священных трапез (*шэн ян*) в общинах в [нашем] государстве, то из „постоянно живущих" [при общине], тех, кто прикреплен к ней, два человека назначаются экономами (*тицзюй*), [один] главным, а [другой] помощником. Прочих членов общины назначать экономами запрещается. Когда же закон будет нарушен и будет назначено [экономом то лицо, которое] не имело [на это] права, то и тому, кто назначил, и тому, кто должен быть назначен, одинаково с имеющего ранг штраф одна лошадь, простому человеку тринадцать палок» [5, XI, с. 33б]. Назначение экономов из числа «постоянно живущих», а не монахов, возможно, было связано с представлением о том, что монахи должны заниматься делами духовными и не иметь прямого контакта с миром корысти и наживы. Мы знаем, что монахам закон запрещал собирать налоги и брать в долг что бы то ни было [5, IX, с. 72]. Монахам запрещалось иметь дорогие вещи и оружие — золотые и золоченые ножи, мечи, копья, уздечки, седла, украшать уздечки и седла чистым нефритом и т. п. [5, VII, с. 20б—21а]. Монах рассматривался как лицо, удалившееся от мира и семьи. В этом смысле с правовой точки зрения примечательно, что монахи были освобождены от коллективной ответственности по принципу *юань цзо* — общесемейной ответственности семьи или клана за наиболее тяжкие преступления против государя и государства, совершенные одним из их членов. Если мятежниками оказывались родители монаха, он, вопреки общему правилу, не привлекался к ответственности за их проступок, а если мятежником был сам монах, за совершенное им преступление не отвечали его родители [5, I, с. 7б]. Как лицам, заботящимся исключительно о духовных интересах людей, монахам наряду с тюремными надзирателями и врачами был разрешен доступ к больным заключенным [5, IX, с. 33б].

Должностные лица *сангхи*, монахи, рассматривались как государственные служащие, а не как администрация какого-то общественного организма, независимого от государственного аппарата, ибо они, как и представители всего прочего служилого сословия, гражданского и военного, имели ранги. «Что касается управлений всеми главами монашеских общин, то [они] могут вызывать для получения печатей [лиц, получающих ранги]. Вызывать за получением ранговых печатей [монахов] из больших пограничных общин (*бянь дачжун*) не разрешается. Если закон будет нарушен, то с имеющего ранг штраф одна лошадь, простому человеку тринадцать палок» [5, X, с. 15а]. Не только монах, занимающий должность в государственном управлении, но и монах — должностное лицо в *сангхе* не имел права получать временное ос-

вобождение от службы (отпуск) без разрешения соответствующих органов государственной власти. «Что касается предоставления сроков освобождения от службы государственным наставникам (*го ши*), наставникам в буддийском вероучении (*фа ши*) и наставникам в медитации (*дин ши*), начальнику, [его] помощникам и „передающим приказы“ управления достойных и заслуженных, ищущих спасения в дхарме, а также кому-либо из чиновников, состоящих на службе в [этих] управлениях, то [они в случае просьбы об отпуске на срок] от одного до десяти дней, а главные секретари (*чжан ши*) и главы монашеских общин [в случае просьбы об отпуске на срок] в пределах двадцати дней должны обращаться с докладами в управление достойных и заслуженных по принадлежности, а [управление] должно предоставить [им] освобождение от службы. Если же [потребуется освобождение от службы на срок] больший, чем этот, то в донесении должны быть сделаны [соответствующие] изменения. Государственные наставники, наставники в буддийском вероучении и наставники в медитации, не состоящие на службе в управлениях, должны обращаться с донесениями прямо в Главный императорский секретариат по управлению гражданскими делами или соответственно довести свою просьбу до вышестоящих инстанций, а [те, в свою очередь], должны предоставить им освобождение от службы на срок, который им положен» [5, X, с. 6а—6б].

Грамотность и определенная степень буддийской образованности были наиважнейшими условиями как посвящения в монашеский сан, так и тем более получения какой-либо должности в администрации общины и управлениях по делам религии.

«Если кто-либо из юношей, принадлежащих к монашеской общине ищущих спасения в дхарме, читает две сутры — „Лотосовую сутру“ и „Праджня-парамита-сутру о добродетельном князе, который защитил свое государство“, умеет при чтении [священных] текстов совершать ритуальные поклонения, чисто и гладко произносит звуки [языка] санскрита, то [таковые] должны быть представлены главе общины или инспектору общины и [о них] должно быть доложено в управление достойных и заслуженных и соответственно в Главный императорский секретариат по управлению гражданскими делами. [По этому делу] должны быть опрошены направляющие [этих] юношей, инспектора общины, глава общины, [его] помощники, „принимающие решения“, а также имеющиеся налицо люди [из данной общины]. Должны быть вызваны контролеры и те, кто передает дела [на выдвигаемых людей], и наведены [необходимые] справки в

списках [населения]. Если [окажется], что эти юноши действительно [хорошего] корня, то [им] должен быть определен устав поведения. Если же они уже усвоили ранее упомянутый [первоначальный устав поведения], то после доклада о том в вышестоящие инстанции [они] должны войти в общину послушников, остающихся в семье. Прочие юноши, придерживающиеся устава поведения простых людей или относящиеся к [лицам] иных категорий, обязаны знать ранее упоминавшийся [первоначальный] устав, хотя [им] и не разрешается становиться членами монашеских общин» [5, XI, с. 32а—32б].

«Если в нашем государстве окажутся юноши из числа тангутов, китайцев, тибетцев, те, кто придерживается устава поведения простых людей и принадлежит к общине ищущих спасения в дхарме, или из числа тех, кто ранее принадлежал к общине ищущих спасения в дхарме и которых можно назначить настоятелями, то в том случае, когда [в их числе] имеются знающие от начала до конца и способные толковать [доктрину] *мадхья* и [ее учение] о ста видах всех качеств разума и его агентах[23], сутру „Хуа янь"[24], [шастру] „Ци синь"[25] и постигшие требующие повседневного выполнения обряды *фа ши* (*видхи*), то государственный наставник, [лица], ранее занимавшие посты настоятелей, учителя специальных дисциплин и имеющиеся знатоки тибетского языка обязаны тщательно изучить их деяния и поведение, и если [данные юноши] действительно постигли [все это], то что касается юношей, придерживающихся устава поведения простых людей, то [они] должны быть введены в монашескую общину, одеты в красное и назначены настоятелями. [Однако] ранги [таковые] получать не могут.

Если [кто-то из таких юношей] уже прежде состоял в общине ищущих спасения в дхарме, то в том случае, когда [они] ищут спасения в дхарме, [они] должны стать монахами. Одинаково, что касается всех тех, кто ранее носил желтое, то [теперь] они обязаны носить красное и могут быть назначены настоятелями. Преданные чиновники могут получить ранг. Что же касается имеющихся среди таковых тангутских и китайских монахов, то равно не знающих [вышеуказанного] запрещается назначать настоятелями» [5, XI, с. 32б—33а].

Наконец, более высокие официальные требования предъявлялись к буддийской образованности тех монахов, которые должны были уже в полном смысле слова перейти на государственную службу и стать чиновниками Главного императорского секретариата по управлению гражданскими делами. Это равно касалось тангутов, китайцев, тибетцев — тангут-

ское законодательство в принципе, скажем, в отличие от более позднего юаньского почти не знало прав, вытекающих из факта национальной принадлежности лица. «Если в числе тангутских, китайских и тибетских юношей есть такие, которые хорошо знают и могут читать *сутры* и *гатхи*, то те из них, которым определен устав поведения, по одному или по двое[26], каждый могут быть назначены на должности начальников и „передающих приказы" в Главный императорский секретариат по управлению гражданскими делами. Каждая из одиннадцати *сутр* и *гатх*, которые должны уметь читать [означенные лица], указана ниже и должна читаться [ими] в соответствии с установленными правилами. [Кандидатам на эти должности] следует определить устав поведения, и если у знающего [эти *сутры* и *гатхи*] и умеющего читать [их] нет возражений [против его назначения на должность], то [о нем] должно быть доложено в вышестоящие инстанции и [он] должен стать монахом, „покинувшим семью".

Сутры на тангутском и тибетском [языках], которые должен уметь читать [кандидат на должность]:

1. Праджня-парамита-сутра о человеколюбивом князе, защищавшем государство[27].
2. Истинный смысл имени Маньчжушри[28].
3. [Глава] о деятельности, молитвах и обетах бодхисаттвы Самантабхадры[29].
4. Тридцать пять будд[30].
5. Мать святого Будды[31].
6. *Гатха* о счастье, процветании и защите государства[32].
7. Глава о пуса Гуаньинь[33].
8. Поклонение Великой Праджне[34].
9. Всепобеждающая [дхарани] о макушке Будды[35].
10. [Великая дхарани-сутра] о незапятнанной чистоте и блеске[36].
11. Ваджрачхедикапраджня[парамита-сутра], полный текст с *гатхами*.

Сутры и *гатхи* на китайском [языке], которые должен уметь читать [кандидат на должность]:

1. Праджня-парамита-сутра о человеколюбивом князе, защищавшем государство.
2. [Глава] о деятельности, молитвах и обетах бодхисаттвы Самантабхадры.
3. Тридцать пять будд.
4. *Гатха* о счастье, процветании и защите государства.
5. Всепобеждающая [дхарани] о макушке Будды.
6. Мать святого Будды.
7. О великом молении[37].
8. Глава о пуса Гуаньинь.

9. Сутра павлина[38].

10. *Гуан да фа юань сун.*

11. Славословие Шакья[39]» [5, XI с. 34б—35б].

Не оценивая этого списка в плане доктринальном, укажем только, что два сочинения из него были тесно связаны с идеей защиты и способствования процветанию государства и включение их в списки на всех трех языках вряд ли является случайным.

Мы не знаем точно, для какой службы использовались чиновники-монахи. Можно только полагать, что из их числа назначались должностные лица, связанные с делами религии. Упоминания о монахах, занимающих чисто светские по своему назначению должности, нам абсолютно неизвестны. Монах отличался от чиновника — светского лица тем, что не мог передать заслуженные им ранги по наследству. «Если в [нашем] государстве кто-то из монахов, имеющих ранг и получивших дозволение стать [монахом], „покинувшим семью", заявит: „Прошу передать [мой ранг] по наследству сыну или брату!", то принимать [от него] официальное прошение и передавать [его ранг] по наследству не разрешается. Если закон будет нарушен, то тому, кто принял официальное прошение, и тому, кто подавал [его], одинаково с имеющего ранг штраф одна лошадь, простому человеку тринадцать палок» [5, XI, с. 43б].

Монах мог покинуть общину и снова стать мирянином только с позволения самой общины, ни о каком вмешательстве администрации в эти дела неизвестно, кроме перерегистрации данного лица из списков общины в подворные списки. Выход из общины означал для человека известное поражение в правах в светской жизни. Бывшим монахам запрещалось служить при особе государя, и они могли рассчитывать только на низкие должности и тяжелую работу: «В том случае, когда в [нашем] государстве окажется тот, кто, получив дозволение общины, добровольно решил [снова] стать мирянином, то [таковому] запрещается быть в числе чиновников, которые лично представлены в списках [лиц, претендующих] прислуживать в государевых покоях, на аудиенциях или [служить] постельничими в [спальных] покоях [государя]. Если же [такой человек] пожелает войти в число [лиц] тех категорий, которые исполняют тяжелую работу,— служащих в армии, «ожидающих приказаний», [лиц] для особых поручений, то [о нем] должно быть доложено в вышестоящие инстанции и [он] назначен на службу туда, куда [он] пожелал, и снят с учета [в общине]. Если в числе таковых окажутся те, которых сопровождают юноши-послушники, то [этих юношей] делать служащими вспомогательных

войск запрещается, а [они должны получить] специально выделенное [для них] кандидатство на должность» [5, XI, с. 43а—43б].

Наконец, государство ограничивало претензии общины на наследство умершего верующего. Хотя тангутское право, как и все дальневосточное средневековое право, не признавало при распределении наследства завещательную волю покойного, при выделении доли из наследства общине принималось во внимание именно волеизъявление умершего, правда только в тех случаях, когда не было законных наследников и имущество покойного должно было отойти государству. «Если какой-либо знатный мужчина или какая-либо знатная женщина сменят тело (умрут) и по окончании семь раз по семи (сорокадевятидневного) поста [в их наследстве] будет иметься нечто, могущее оказаться полезным для государя, то при выделении той доли [наследства], которая должна быть отдана монахам, следует исходить из указанного в распоряжении [покойного], а того, что не вошло туда, просить самим монахам не разрешается. Если же закон будет нарушен и [они что-то] попросят, то тому, кто подал официальную просьбу, и тому, кто ее принял, одинаково с имеющего ранг штраф одна лошадь, простому человеку тринадцать палок. [Лично] получать [имущество] монахи не должны» [5, XI, с. 44а].

В обмен на вышеуказанные права контроля над буддийскими общинами государство брало на себя правовую защиту храмов от всяких третьих лиц, посягающих на целостность храмов или их имущество. Данное положение отражено в нескольких статьях кодекса: «Всякому человеку запрещается резать в храме скот, убивать животных и ловить птиц. Если закон будет нарушен, то [виновному] шесть месяцев [каторжных работ]» [5, XI, с. 44б]. «Государевым гонцам и тем, кто едет по важным делам, всем прочим людям запрещается располагаться на ночлег в любом [буддийском] храме или храме Гуаньда вэньмяо (даосском), въезжать туда верхом, привязывать там любое домашнее животное и испражняться [в храме], а служкам и монахам приводить [в храм], к которому они принадлежат, и оставлять там для проживания женщин из [своей] семьи. Если закон будет нарушен, то [с виновных], имеющих ранг, штраф одна лошадь, простым людям тринадцать палок. Что касается [храмовых] служек, то они должны проживать за пределами [храма]» [5, XI, с. 44б]. «Любому человеку запрещается проживать в [буддийском] храме и храме Гуаньда вэньмяо (даосском). Когда же закон будет нарушен, то [виновному] выносится наказание на одну степень меньшее, чем за убий-

ство в храме животного. Если юноша простого происхождения, принадлежащий к общине, должен прислуживать [в храме] и имеет право жить в общине, то [о нем] следует доложить тому, кто ведает [этими делами], а если [он] имеет право жить там, то [его] можно поселить в храме. Когда же [о нем] не доложат и [он] самовольно поселится [там], то [ему] по приговору выносится наказание по закону [о наказаниях за подобные преступления] посторонних людей» [5, XI, с. 44б—45а].

«Если какой-то человек сочтет необходимым в [буддийском] храме или храме Гуаньда вэньмяо (даосском) пробить стену, вырыть колодец или добывать глину, то [обо всем этом] следует доложить чиновнику, ведающему [этими] делами, и испросить у него письменное позволение, [после чего] следует поступать в соответствии с тем, что было дозволено. Если же закон будет нарушен и [кем-то] не будет испрошено письменное разрешение, а самовольно пробита стена, вырыт колодец или добыта глина, то [виновному] выносится приговор по закону [о наказании] любого человека за проживание в храме» [5, XI, с. 45а].

Тангутские законы, касающиеся правового положения буддийских общин, были во многом аналогичны соответствующим им по времени сунским, но не идентичны им.

Тангутские законы допускали появление в стране буддийских монахов из других стран и только требовали установления контроля над их проповеднической деятельностью, китайские же вообще запрещали являться в страну иноземным, в частности уйгурским, монахам, предусматривая для нарушителей закона наказание восемьюдесятью ударами палкой [9, 68, 170] [40]. Если буддийский монах совершал уголовное преступление в тангутском государстве, то он подлежал наказанию, имея право лишь на смягчение его на одну степень по сравнению с мирянами, и если он имел ранг за службу, то на уменьшение его в зависимости от величины своего ранга. Сунские же монахи получили право откупа от наказания за все преступления, наказуемые палками и каторжными работами, т. е., имея средства, фактически могли избавиться от наказания [9, 1—2, 105]. Тангутский монах, отбыв уголовное наказание, через какой-то срок, пять-шесть лет, мог вернуться в *сангху*. Сунские монахи за совершение более или менее серьезного преступления — кражу, обман, причинение ранения, любое «частное», не затрагивающее интересов государства преступление (*сы цзуй*) или «общественное», направленное против интересов государства преступление (*гун цзуй*), наказываемые ссылкой, или в случае рецидива, повторного совершения незначительного преступления, нака-

зуемого только битьем палками, подлежали неукоснительному возврату в мир [9, 3, 106].

Сунское право также не допускало принятия монашеского сана без позволения властей, но санкции его, во всяком случае в конце XII в., в годы царствования Цин-юань (1195—1200), были мягче, чем тангутские. За самовольное обритие головы и ношение монашеских одежд полагалось три года каторжных работ, наставнику, если он знал, что данное лицо незаконно стало монахом, полагалось два года каторги, настоятелю храма или монастыря — сто палок [9, 29, 128]. Незаконная купля-продажа удостоверений на право постричься в монахи наказывалась двумя годами каторжных работ [9, 29, 128]. Молодому послушнику, если он, даже пройдя экзамены, остригался до получения свидетельства на право стать монахом, полагалось сто палок [9, 29, 128].

Сунское законодательство установило возраст (юношам — с 19 лет, девушкам — с 14 лет), по достижении которого можно было становиться послушником, учеником (*тун син*) и готовиться к принятию монашеского сана [9, 30, 130]. В тангутском праве таких точных возрастных ограничений не было, хотя, как мы уже отмечали, человеку средних лет или пожилому путь в монашество был, по существу, закрыт.

Как и в тангутском государстве, монахи в Китае не могли покинуть монастырь или отправиться куда-либо без позволения настоятеля и получения соответствующего документа от монастыря или храма. За самовольный уход в зависимости от степени виновности полагалось или 80 палок, или 100 палок и изгнание из монашества [9, 43, 141]. Тангутское право за самовольный уход монаха карало значительно строже.

Отличались экзаменационные требования для учеников, готовящихся принять монашество. Если тангутские законы точно определяли круг текстов, которые необходимо было знать, то современные им китайские ограничивались указанием на то, что экзаменующийся имел право не читать наизусть «Да баньжо цзин», а должен был знать наизусть сто листов текстов сутр или уметь правильно читать пятьсот листов текста. Женщинам была сделана скидка до 70 и 200 листов соответственно. Экзаменовала кандидатов государственная комиссия из пяти человек, которую на уровне округа возглавлял заместитель начальника округа — *тунпань*. Экзаменующимся задавалось 10 вопросов, и на все требовалось дать правильные ответы. Отбор был чрезвычайно жестким, и из каждых ста человек, желающих стать буддийским монахом, выбирали лишь одного [9, 11, 109; 13, с. 113—114]. Жак Жерне полагал, что экзамены на право пострижения в монахи были введены по аналогии с экзаменами на получение

права на должность в государственном аппарате. По его мнению, в Китае не было традиций монашества и буддизм многое был вынужден копировать с системы организации чиновничества. «Сходство,— пишет он,— зашло достаточно далеко, поскольку светские власти очень скоро установили систему экзаменов для монахов» [10, с. 91]. Сказанное в полной мере относится и к тангутскому государству, развивавшемуся в русле этой китайской традиции.

В Китае закон запрещал буддийским и даосским монахам общаться друг с другом — положение, отсутствующее в известных нам памятниках тангутского права. Буддийским монахам в Китае было запрещено напиваться до состояния опьянения (наказание — возвращение в миряне), тогда как тангуты к пьянству относились вообще довольно снисходительно, в случае совершения некоторых преступлений состояние опьянения считалось даже смягчающим вину обстоятельством. Китайским буддийским монахам не позволялось иметь дело с женщинами, посещать военные лагеря (наказание — сто палок), заниматься изучением военного дела (два года каторги и ссылка на 500 ли, 250 км), вносить и держать на территории монастыря и в храмах орудия ловли и убийства [9, 61, 164—165; 69—70, 171—172]. В сунском Китае, если монах умирал, а также если он изгонялся из общины, настоятель в течение 10 дней был обязан забрать обратно его документы на право быть монахом и его фиолетовую рясу [9, 64, 167].

Как мы видим, между тангутским и современным ему сунским законодательством есть немало точек соприкосновения. Не совпадая в деталях, и те и другие законы едины в главном — в установлении постоянного и эффективного контроля за деятельностью *сангхи* на территории своей страны.

Более сложным для сопоставления, даже самого поверхностного, является вопрос об экономическом контроле государства над *сангхой*, закрепленном в правовых актах. Мы уже упоминали вначале мнение специалиста в этих вопросах, английского историка китайского средневековья Д. Твичета, который установил, что в эпоху Тан буддийские общины, монастыри и храмы были в особых по сравнению с мирянами фискальных отношениях с государством, но каких — это остается неясным в деталях. Жак Жерне полагал, что «в принципе монахи и монахини были освобождены от всех повинностей и ни в коем случае не привлекались к работам по трудповинности» [10, с. 25], хотя такой порядок не соблюдался. При Тан стремление поставить *сангху* под общий экономический контроль вызвало массу споров и придало критике буддизма прежде всего именно социально-экономиче-

ский аспект. Ко времени существования тангутского государства в Китае этот вопрос в определенной мере был решен. В годы Си-нин (1068—1086) и после 1145 г. «в два приема», как пишет Жак Жерне, монахи стали облагаться ежегодным налогом *чжу* и *цянь* в размере 15 связок монет, который являлся компенсацией за освобождение их от несения трудовой повинности [10, с. 29—30]. Такой налог в тангутском государстве нам неизвестен, но важна общая тенденция к обложению *сангхи* налогом и, следовательно, установлению контроля над ее доходами.

В сунском Китае был известен еще один способ получения государством дохода с *сангхи*, о котором мы пока не встречали упоминаний в тангутских источниках. Как известно, стать монахом можно было только с позволения властей, и с конца Тан продажа властями удостоверений на право пострижения в монахи превращается в обычное дело. При Сун продажа этих удостоверений в отдельные годы достигала такого размаха, что ими торговали на рынках, перепродавая в спекулятивных целях.

Можно указать еще на одно различие между сунским и тангутским законодательством о буддийских общинах. Если в Китае монахи (*сангха*) платили 15 связок монет с души ежегодно, то по тангутскому законодательству налог платило не лицо за уход в монашество, своеобразный ежегодный откуп от государства, а вся община, ибо налогом облагался не личный состав общины подушно, а земля общины и сама община в целом. Это больше соответствовало букве учения, теории о *сы фан сэн у*, «имуществе *сангхи* четырех стран света». «Имеется,— говорится в Виная из „Махишасака",— пять видов имущества, которые принадлежат *сангхе* четырех стран света (*чатурдишасангхасья*). Они не должны находиться ни в чьем владении, не могут быть ни проданы, ни поделены. Что же это такое? Это земля, на которой живет *сангха*, постройки, предметы повседневного пользования, фруктовые деревья, цветы и фрукты» [10, с. 63]. Отрицая стремление к наживе, буддийское учение на ранних этапах выдвинуло теорию о «восьми нечистых вещах», которыми, по одному из вариантов, являлись золото и серебро, рабы и рабыни, коровы и овцы, зернохранилища, торговля и умение готовить вкусную пищу. Но, как справедливо замечает Жак Жерне, «постоянная собственность (*чан чжу*) буддийской церкви обычно как раз и состояла из этих нечистых имуществ» [10, с. 67], которая «очищалась» благодаря принадлежности Трем драгоценностям — Будде, закону и *сангхе*.

Естественно, что государство не могло оставлять без внимания эту «нечистую» собственность, ставшую таким путем

«чистой». Частично оно само создавало ее, поддерживая монастыри пожертвованиями земли и людей, которые эту землю обрабатывали. Мы уже упоминали выше, что китайские монахи, как правило, не работали сами на земле. Думается, что подобное же положение было и в тангутских общинах. Это привело к созданию при храмах и монастырях групп людей разного статуса, которые работали на *сангху*. Среди таковых тангутское законодательство четко называет «постоянно живущих» и глухо упоминает каких-то крестьян, о которых пока ничего определенного сказать невозможно. В Китае люди, прикрепленные к буддийским общинам, известны по крайней мере с V в. Это так называемые *сэнци ху* — «семьи сангхи» или *сы ху* — «семьи монастырей» [10, с. 96—97]. При этом, по утверждению специалиста, «вторжение светских властей в создание „семей *сангхи*" очевидно» [10, с. 99].

О «постоянно живущих» первые сведения были получены из документов, найденных в Дуньхуане. Семьи «постоянно живущих», *чан чжу босин*, могли вступать в брачные отношения только друг с другом, «постоянно живущие» не должны были брать жен или мужей из крестьян, зависимых от светской администрации, *сян сы босин*. Любопытно, что вопреки принципу дальневосточного права — «приплод остается с матерью (самкой)», принципу, равно распространявшемуся на животных и лично несвободных людей, если мужчина «постоянно живущий» вступал в интимную связь с женщиной, зависимой от светских властей, ребенок, появившийся на свет от такой связи, становился «постоянно живущим», т. е. приписанным к *сангхе*. «Из поколения в поколение,— говорится о „постоянно живущих" в одном из дуньхуанских документов,— наши люди усердно должны исполнять свою работу... Дети и взрослые, каждый из них, должны платить налоги и отбывать трудповинности, установленные монастырем» [10, с. 103]. «Постоянно живущие» не были рабами, так как сами могли иметь рабов [10, с. 103], они, что крайне важно для нашей темы, не были и под безраздельным контролем *сангхи*, так как «светская администрация сохраняла право надзора за этими семьями» и всегда «была информирована о числе монастырских крестьян» [10, с. 106].

В Китае, как и в тангутском государстве, списки «постоянно живущих» подавались в государственную администрацию [10, с. 103—104]. В Дуньхуане «постоянно живущие» были объединены в группы (*туань*), во главе каждой из которых стоял старший (*туань тоу*) [10, с. 104]. О существовании подобных групп в тангутском государстве нам неизвестно. Цитируя один из документов из Дуньхуана (893 г.), Ж. Жерне

 предположил, что сбор фуража, о котором идет речь в этом

документе, был налогом, собираемым с *сангхи* светской администрацией для нужд армии [10, с. 107]. Тангутские законы, как мы видели выше, подтверждают, что буддийские общины облагались поставками сена, и тем самым указывают на справедливость догадки Ж. Жерне. При династии Ляо статус крестьян, пожертвованных буддийским монастырям, был определен, пожалуй, наиболее отчетливо. Такие крестьяне именовались *эр шуй ху* — «семьи, облагаемые двумя налогами», один из которых шел на содержание монастыря, храма, *сангхи*, а второй — государству. У киданей эти крестьяне оставались под контролем светской администрации [10, с. 110].

Земельные владения буддийских монастырей складывались из пожертвований частных лиц и государства. Мы, кроме этих сведений, не располагаем пока никакими конкретными материалами для изучения земельной собственности или земельных держаний буддийских монастырей в тангутском государстве. Ж. Жерне, исследовавший этот вопрос на китайском материале, пришел к выводу, что монастырям и храмам жертвовались в первую очередь сады, лесистые участки, плантации бамбука, пастбища, но не земли, засеваемые зерновыми культурами и обрабатываемые крестьянами [10, с. 120]. «В VIII в.,— пишет Ж. Жерне (сведения эти интересны для нас прежде всего благодаря тому, что они касаются будущих территорий тангутского государства.— *Е. К.*),— монастырям Шэньси и Ганьсу государством были пожалованы значительные по размеру пастбища, и можно полагать, что все эти земли не были засеяны, а часто использовались по своему прямому назначению» [10, с. 121]. Монастыри получали в пожертвование и обрабатываемые земли, а в эпоху Тан также скупали их у крестьян. При династии Сун эта практика получила самое широкое распространение. В одном из докладов в управление сельского хозяйства от 1075 г. говорилось, что многие простые люди (*босин*) жертвуют, закладывают или продают свои поля и постройки буддийским и даосским храмам и монастырям [10, с. 128]. Но государство не оставляло этот процесс бесконтрольным. Если в тангутском государстве, как мы видели, был закон, определяющий число монахов и «постоянно живущих» при монастыре его доходами, то в Китае еще при Тан, в 722 г., был издан закон, определяющий количество земли, находящейся во владении монастыря, числом монахов и монахинь: если в монастыре было менее 50 монахов, он мог иметь не более 5 цин (27 га) земли, если было более 50 монахов — 7 цин (38 га), а если в монастыре жило больше 100 монахов или монахинь, он мог иметь не более 10 цин (54 га) земли [10, с. 130]. В данном случае важно не то, сколь

строго соблюдался этот закон, а то, что государство следило за процессом формирования земельных владений монастырей и как-то своей властью стремилось урегулировать его. Нерешенным, в том числе и для тангутского государства, остается вопрос о правах собственности монастырей на пожалованные им земли. В Японии в XII в. земли, пожалованные монастырям, прежде всего рознились по своему источнику. От того, кем был жертвователь, зависели и права собственности монастыря на землю. Если земля была пожертвована государством (императором) или высшими сановниками, монастырь мог распоряжаться ею по своему усмотрению. Если земля была пожалована простым крестьянином, последний терял с нее какую-то часть доходов и какие-то права на нее, но оставался ее собственником [8, с. 313—342]. Вспомним, что единственное имеющееся в нашем распоряжении упоминание по этому вопросу относится к праву монахов продавать землю, пожертвованную именно государем. Это позволяет предполагать возможность наличия в тангутском государстве положения, схожего с тем, которое было в современной ему Японии. Собственно, и государь (в тангутском государстве) не терял полностью прав на землю, а только отказывался от доходов с нее, ибо проданная монахом земля должна была сразу же быть внесена в налоговые регистры и вновь облагаться налогом и повинностями в пользу государя (государства).

Не давая точной оценки положения дел в тангутском государстве, укажем, что нам представляется, что, как и в Китае, вопреки некоторым бытующим представлениям, буддийские монастыри владели незначительным процентом всех обрабатываемых земель. По подсчетам Ж. Жерне, при Тан к 750 г. монастырям принадлежало всего около 4% обрабатываемых в стране земель [10, с. 137]. Ж. Жерне мотивированно предполагает, что так называемая «экономическая критика» буддийских монастырей со стороны чиновничества была вызвана не огромными земельными владениями *сангхи*, а тем фактом, что «монахи, составляя лишь один процент населения всего Китая, владели четырьмя процентами пахотной земли, что уже создавало повод для скандала» [10, с. 137].

Определить юридический характер земельной собственности буддийской общины в тангутском государстве, а также в Китае и Японии той эпохи чрезвычайно трудно. Объем власти (права использовать землю по своему свободному волеизъявлению) и интереса (доходов с земли) не был одинаков для разных категорий земель буддийской общины. Вероятно, наиболее перспективным будет исследование этих прав с по-

зиций учения о «разделенной собственности», «dominium divisum», предложенного в свое время проф. А. В. Венедиктовым. «Именно под углом зрения разделенной собственности,— писал А. В. Венедиктов,— может быть правильнее всего понят ряд земельных отношений... в частности, ряд переходных форм землевладения, при которых держатель земельного участка, полученного от государства, из временного или пожизненного пользователя превращался в наследственного его владельца и приобретал право распорядителя или с согласия, или под контролем верховного собственника — государства» [1, с. 72]. «Феодальное право признавало за сеньором не только право на определенную долю прибавочного продукта, непосредственно присваиваемого вассалом, но и определенные правомочия по распоряжению леном, определенную долю власти над выделенной в лен землей. В условиях натурального хозяйства этот раздел власти и дохода (интереса) между сеньором и вассалом означал с точки зрения феодального права раздел права собственности на землю между ними» [1, с. 176]. Решение задачи, определение юридического характера землевладения буддийской *сангхи* требует еще, в частности для тангутского государства, новых материалов и новых дополнительных усилий. Ясно, что здесь смыкались правомочия и правоотношения по меньшей мере трех юридических лиц — *сангхи*, государства и крестьянства. Регулировались эти отношения известными правовыми нормами государства.

Мы не упоминаем о крестьянах, добровольно переходивших под покровительство монастырей, отдавая общине часть урожая [10, с. 110—112]. Такие факты из тангутских первоисточников нам пока неизвестны. О тех крестьянах, которые как-то зависели от монастыря и на которых монастырь подавал государству списки, ничего не известно в интересующем нас аспекте, а именно: были ли это крестьяне, пожалованные монастырю, или же крестьяне, добровольно перешедшие под покровительство монастыря.

Итак, жизнь буддийской общины в Ся протекала под постоянным контролем государства. Странствующий монах, вольно проповедующий учение, монастырь или храм, возведенные в укромном месте только по желанию верующих мирян и монахов, мирянин, внезапно захотевший стать монахом и простым принятием монашеского обета осуществивший свое стремление жить жизнью духовной,— явления, с позиций действовавшего законодательства немыслимые в тангутском государстве, да и в Китае тоже. Вспомним, что человек, самовольно исключивший себя из податных списков, подлежал смертной казни, а монах, сменивший без разре-

шения властей общину, наказывался 12 годами каторжных работ.

Государство держало под постоянным контролем личный состав *сангхи* и ее экономическую деятельность. Оно взимало налоги с доходов *сангхи*. Те льготы, которые *сангха* получала по сравнению с мирянами, оплачивались тем, что она должна была идеологически оправдывать интересы государства и в проповеди учения добиваться от верующих мирян неукоснительного выполнения тех обязанностей, которые государство на них возлагало. Соответствующие тексты были процитированы на первых страницах данной статьи.

В тангутском государстве каждый занимал отведенное ему место и был прикреплен к нему. Сила, которая удерживала данное лицо на его месте, была обратно пропорциональна его положению — чем выше стоял человек на социальной лестнице, тем слабее он был прикреплен только к данному месту, тем большими возможностями социальной мобильности он обладал. *Сангха* также была вписана в эту гигантскую пирамиду, в основании которой находились лично несвободные люди, частные и государственные, а на вершине — тангутский государь с титулом сына Неба. Монах был лишен права перемещаться из общины в общину по своей воле, и уход от светской жизни означал для человека свободу духовной жизни в рамках, ограниченных буддийским вероучением, где он мог подняться до высот буддийской философии и логики, но не полную личную свободу жить там и жить так, как бы ему хотелось.

Примечания

[1] Данный плакатик хранится в Отделе зарубежного Востока Государственного Эрмитажа.

[2] Кит. *цзай цзя*.

[3] Кит. *чу цзя*.

[4] Кит. *го ши*.

[5] Очевидно, администраторы *сангхи*, которые при Тан назывались *вэйна*.

[6] Речь идет о различных сословных и социальных группах населения Ся.

[7] Термин, очевидно соответствовавший кит. *тун син* — «ученик», «новичок».

[8] «Постоянно живущие» (кит. *чан чжу*) — несвободные люди, крестьяне и ремесленники, прикрепленные к храмам и монастырям в качестве служек и людей, обязанных доставлять средства для деятельности храма и священнослужителей.

[9] Дворцовая прислуга высшего разряда.

[10] Солдаты войск снабжения, инженерных и т. п.

[11] В тексте лакуна.

[12] Наказание — смертная казнь путем обезглавливания; оно считалось

более тяжким, чем удавление, так как при этом расчленялось тело казнимого, что доставляло дополнительные страдания в загробной жизни.

[13] В тангутском государстве по образцу китайской системы протекций при выдвижении на службу (*инь, баожэнь*) существовал институт кандидатства на должности. Кандидатами на должность могли быть сыновья, братья, прочие родственники, а иногда и не родственники лица, занимавшего какую-либо должность в государственном аппарате Ся.

[14] Наименование одной из низших должностей в армии и администрации.

[15] *Гвон* — низшая административно-хозяйственная единица в тангутском государстве. Все производительное население Ся было разверстано по *гвонам*. Самовольная смена *гвона* каралась смертной казнью. Слово происходит от китайского *юань* — «двор», «хозяйство».

[16] Кража, совершенная тайно, не на виду, в отличие от открытого похищения или ограбления с применением или без применения насилия и оружия.

[17] В данном случае величины покупной цены человека такого же пола и возраста в данный момент на местном рынке.

[18] *Нини* — лично несвободная женщина, принадлежащая частному лицу.

[19] «Простой человек» — по тангутскому праву — лицо лично свободное («чистое», ср. кит. *лян*) в отличие от лично несвободных, принадлежащих государству или частным лицам людей; не имеющее ранга за службу, который давал узаконенные привилегии в правовом противопоставлении людей, имеющих ранг и не имеющих ранга.

[20] Т. е. уменьшать меру наказания в зависимости от величины ранга.

[21] Так назывались земли в центральных районах Ся.

[22] Управление, которое ведало сбором налогов и транспортировкой на государевы (государственные) склады собранных зерна, сена и топлива.

[23] Кит. *вэй ши чжун дао* и *бай фа* или *вэй бай фа* — доктрина школы Дхармалакшана, согласно которой все вещи являются плодом разума и не содержат сами в себе ничего ни реального, ни нереального. Учение школы Дхармалакшана о ста образах или «вещах» делит их на пять групп: 1) *синь фа* —«восемь восприятий»: глазами, ушами, телом, разумом и т. п.; 2)*синь со ю фа* — «пятьдесят одно состояние духа»: докука, жадность, ненависть, раскаяние и т. п.; 3) *сэ фа* — «пять физических органов и их шесть способов чувствования»: ухо слышит, нос обоняет и т. п. 4) *бу сян ин син* — «двадцать четыре неопределенных или не ограниченных условиями элемента»: непостоянство, текучесть, время и т. п.; 5) *у вэй* — «шесть бездействий»: пустота, недвижение и т. п.

[24] *Да фан гуан фо хуа янь цзин.*

[25] *Да чэн ци синь лунь.*

[26] Один — действительно состоящий на службе, а второй — кандидат на эту же должность.

[27] *Жэнь ван ху го баньжо боломидо цзин.* Санскритское название неизвестно. См.: A Catalogue of the Buddhist Tripitaka by Bunjan Nanjio. Ox., 1883, № 965.

[28] *Вэньчжу пуса цзуй шэн чжэньши мин и цзин.*

[29] *Да фан гуан фо хуа янь цзин пусянь пуса син юань пин.*

[30] *Фо шо сань ши у фо мин ли чань вэнь.*

[31] *Фо шо шэн фо му баньжо боломидо цзин.*

[32] Может быть, *Цзисянь цзе гата.* См.: Тангутские рукописи и ксилографы. Сост. З. И. Горбачева и Е. И. Кычанов. М., 1963, № 74.

[33] Из *Мяо фа ляньхуа цзин.*

[34] Текст, точно нам неизвестный. Возможно, какой-либо обрядовый текст, связанный с *Да баньжо боломидо цзин.*

[35] Возможно, сама сутра *Цзуй шэн толони цзин* или часть её.

[36] *У хоу цзин гуан да толони цзин.*

[37] Нам не удалось отождествить это название сочинения ни с одним из буддийских произведений на китайском языке.

[38] *Фо шо да кунцюе чжу ван цзин.*

[39] *Шицзя фо цзань.* Санскритское название неизвестно. См. Hobogirin. Dictionnaire encyclopedique du Buddhism d'apres les sources chinoises et japonaises. Tokyo, 1931, № 942.

[40] Первая цифра после кодового номера труда В. Айххорна означает указание страницы немецкого перевода, вторая — воспроизведенного в его книге китайского оригинала.

Литература

1. А. В. Венедиктов. Государственная социалистическая собственность. М.— Л., 1948.
2. Е. И. Кычанов. Очерк истории тангутского государства. М., 1968.
3. Н. А. Невский. Тангутская филология. Кн. 1. М., 1960.
4. Тангутские рукописи и ксилографы. Составители З. И. Горбачева и Е. И. Кычанов. М., 1963.
5. Измененный и заново утвержденный кодекс законов [девиза царствования] Небесное процветание (1149—1169). Тангутский фонд ЛО ИВАН СССР. Гл. I, инв. № 2570; гл. II, инв. № 152; гл. III, инв. № 2576; гл. VII, инв. № 161; гл. IX, инв. № 168; гл. X, инв. № 170—171; гл. XI, инв. № 2591; гл. XII, инв. № 114; оглавление к гл. XIV, инв. № 2558 и 7932.
6. Новые законы. Тангутский фонд ЛО ИВАН СССР. Гл. IX, инв. № 827; гл. XI, инв. № 6420; гл. XV, инв. № 748.
7. Море значений, установленных святыми. Тангутский фонд ЛО ИВАН СССР. Инв. № 145.
8. Asakawa. The Life of a Monastic Shō Medieval Japan.— «Report of the American Historical Association». 1916, № 10.
9. W. Eichhorn. Beitrag zur Rechtlichen Stellung des Buddhismus und Taoismus in Sung-Staat. Übersetzung der Section «Taoismus und Buddhismus aus dem «Ch'ing Yuan T'iao-fa shih-lei» (Ch. 50 und 51).— «Monographies des T'oung Pao». Vol. VII. Leiden, 1968.
10. Jacques Gernet. Les aspects économiques du Buddhisme dans la société chinoise du V au X-e siècle. Saigon, 1956.
11. Tatsuo Nishida. A Study of the Hsi-Hsia Language. Vol. 1. Tokyo, 1964.
12. Yoshio Saeki. The Nestorian Documents and Relics in China. Tokyo, 1951.
13. D. C. Twitchett. The Monasteries and China Economy in Medieval Times.— «Bulletin of the School of Oriental and African Studies».— 1957, vol. XIX, c. 3.
14. D. C. Twitchett. Monastic estates in T'ang China.— «Asia Major». 1956, n. s., vol. V, c. 2.

Л. И. Чугуевский

МИРСКИЕ ОБЪЕДИНЕНИЯ *ШЭ* ПРИ БУДДИЙСКИХ МОНАСТЫРЯХ В ДУНЬХУАНЕ

К концу IV в. буддизм в Китае из иноземного вероучения, занесенного в страну буддийскими миссионерами, превратился в религию, получившую признание среди разных слоев китайского общества. Покровительственное отношение правящих династий к новой религии способствовало тому, что в V—VIII вв. в стране наметился особенно бурный рост количества буддийских монастырей и верующих [3, с. 322]. Из дневников японского буддиста-пилигрима Эннина [20], совершившего в середине IX в. путешествие в Китай и прожившего некоторое время в китайских буддийских монастырях, явствует, что буквально вся страна была в то время покрыта густой сетью буддийских монастырей, храмов и пагод. Даже в небольших городах и населенных пунктах их было по два-три, а в более крупных городах они исчислялись десятками [3, с. 343].

В Дуньхуане со сравнительно небольшим населением [1] в начале VIII в. функционировало 17 монастырей, в которых проживало 1086 монахов и монахинь [8, с. 8]. Не уменьшалось, по-видимому, количество монастырей в Дуньхуане и позднее [2]. Так, в дошедших до нас документах IX—X вв. постоянно упоминаются названия 16—18 монастырей [3] и более десятка пустынь — ланьжо [4]. Численность монахов и монахинь в этот период, судя по сохранившимся спискам монахов, составляла примерно 1400 человек [30, с. 73], т. е. на одну тысячу дуньхуанского населения приходилось более 50 членов духовной общины — *сангхи*. Если сравнить эту цифру с общекитайскими масштабами, где монахи составляли один процент населения [8, с. 137], то Дуньхуан, как пишет Фудзиэда Акира, без преувеличения можно было назвать буддийской столицей того времени [25, ч. 2, с. 92].

Что касается буддистов-мирян, то на первых порах основная прослойка их в Дуньхуане, как и в Китае в целом, состояла преимущественно из представителей зажиточной и влиятельной верхушки общества. Часть этих приверженцев буддизма интересовалась, как показывает содержание буд-

дийских сутр, переписанных в Дуньхуане [30, с. 74], не только религиозно-культовой, но и философской стороной нового учения[5]. Большинство же заботилось лишь о своем спасении в будущей жизни, а потому их связи с буддизмом чаще всего ограничивались тем, что они делали пожертвования в пользу монастырей и храмов, рассчитывая за свой «добродетельный акт» получить спасение или хотя бы улучшить свою карму.

По мере того как доктрины буддизма, особенно идея перевоплощения, охватывают все более широкие слои населения, буддизм настолько прочно врастает в китайский религиозный быт, что проникает буквально в каждый китайский дом. Мы не располагаем обилием фактов, но некоторые конкретные цифры могут свидетельствовать о том, насколько широко, например, дуньхуанские семьи были подвержены влиянию буддийской идеологии. Сохранились фрагменты двух документов[6] — списки только шести семей (дворов), и в каждой из них один или несколько человек принадлежали к членам местной буддийской общины. В частности, в семье некоего Линху Цзинь-да, состоявшей из 34 человек, семеро были монахами.

В других семьях, состоявших из: 12 человек — 3 монаха, из 21 человека — 4 монаха, из 6 человек — 1 монахиня, из 8 человек — 1 монах, из 28 человек — 7 монахов [26, с. 330—331].

Роль сангхи в условиях Дуньхуана была, очевидно, гораздо большей, чем во внутренних районах страны. Здесь, например, развитие монастырского хозяйства, как и само существование духовной общины, не могло не опираться на самые широкие слои верующих-мирян. Особенно это относится к концу VIII — началу XI в., когда Дуньхуан фактически был изолирован от Китая и монастыри в силу сложившихся обстоятельств стали центрами скорее общественной жизни, нежели религиозной. Зона влияния сангхи в этот период продолжала распространяться здесь не только благодаря контактам, которые устанавливались с местным населением путем культовых обрядов или церемоний, но также и в силу экономических причин. Уже к концу VIII в., когда монастыри стали располагать многоотраслевым хозяйством, начиная с земельных угодий, мельниц и масловыжимальных прессов, составлявших основу монастырской экономики, эксплуатация его в условиях замкнутого оазиса привела к непосредственным многосторонним контактам с местным населением. Короче, специфические условия этого района — изолированное и окраинное положение, а также недостаток или, возможно, отсутствие светских центров общения — позволили монастырям

развернуть активную деятельность по организации местного населения вокруг монастырей.

Буддийские ритуалы и праздники, например день рождения Будды, сопровождавшийся торжественным шествием *синсянхуэй*[7], собирали огромные толпы окрестного населения, значительная часть которого была объединена при местных буддийских монастырях в так называемые *шэ*[8], своеобразные приходские общины. Смысл и цель существования этих объединений, не говоря уже об их духовных наставниках, сводились к тому, чтобы побуждать свою паству к соблюдению обрядовой стороны и основных догм буддизма, обеспечивая тем самым существование монастырей, т. е. собственно самой духовной общины в целом.

Хотя институт *шэ* по своей природе был прежде всего религиозным, он, похоже, как это мы попытаемся проиллюстрировать ниже, пытался обеспечить взаимодействие различных общественных систем (семейно-родственных, моральных, традиционных, религиозных, экономических, административных и т. д.).

Социальные функции буддизма на раннем этапе его распространения в общих чертах прослеживаются, например, при рассмотрении источников, отражающих практику буддийских проповедников. Так, в «Жизнеописании знаменитых монахов» [21, цз. 38] приводится биография Бао-цзюна (ум. в 634 г.), монаха монастыря Фушоусы из Ичжоу, который был известен тем, что проводил огромную работу по созданию мирских объединений. Каждая из организованных им общин насчитывала в своем составе примерно по 30 членов[9]. Всего в Ичжоу и его окрестностях при участии Бао-цзюна было создано около тысячи таких групп[10].

Внедряясь в широкие слои китайского народа, буддизм, как видно, сразу же стал опираться на существовавшую в стране традиционную структуру сельской организации. Так, например, первые объединения буддистов-мирян, заимствовав термин *и*, употреблявшийся для обозначения крупных сельских общин, стали называться *ии* или *ихуэй*. Позднее, при династии Тан, эти объединения больше известны под названием *шэи*, а чаще — просто *шэ*. Нет сомнений в том, что буддизм, вживаясь в китайскую среду, не мог игнорировать культ божества земли (*шэ*), почитание которого начиная с эпохи Чжоу приняло характер территориального — от всей страны в целом до небольшого района в сельской местности — культа[11], где группы в два-три десятка дворов, объединенные вокруг одного алтаря *шэ*, стали пониматься как «объединения жертвоприношений», «общины».

То, что объединения типа *шэ* (*шэи*) ведут свою тради-

5 Зак. 520

цию от ранних *ии* (*ихуэй*), очень хорошо подтверждается текстами уставов общин, о которых мы будем говорить ниже. Эти же уставы совершенно четко подчеркивают, что регулярные (весной и осенью) ритуалы в честь *шэ* (наряду с соблюдением буддийской обрядности) должны составлять одно из основных направлений названных общин [12].

С изменением названий общинных объединений мирян изменилась и вся терминология, отражавшая их внутреннюю структуру. Так, например, *иши* — «духовный наставник объединения» стал называться *шэсэном* — «монахом при общине». Руководителей этих объединений *ичжу, ичжан* и *ивэйна* стали называть *шэчжан, шэгуань* и *шэлао*, а рядовых членов вместо *ии, ицзы* или *ижэнь* — *шэжэнь, шэцзы* или *шэху*. Руководство общины обозначалось собирательным термином *саньгуань* — «три начальника, треугольник». Вся текущая организационная работа в общине велась *луши* — «секретарем, письмоводителем», который входил в состав «треугольника».

Если говорить о деятельности *ии* (*ихуэй*) — объединений буддистов-мирян раннего периода, то она, насколько известно, сосредоточивалась в основном на помощи мирян, выражавшейся в постройке жилья для монахов, строительстве и ремонте храмов, сооружении буддийских памятников — статуй и т. п. [16, с. 46]. «Платой» за их труды служила буддийская заслуга — *гундэ* [13]. Ею же оплачивалась и переписка сутр, которая тоже считалась благим деянием, хотя последняя нередко воспринималась и как своего рода магический обряд. Такой характер деятельности общинных объединений на первом этапе легко объяснить. Это был период становления буддизма, и его распространение, естественно, требовало создания культовых сооружений, строительства собственно монастырей и, конечно, размножения буддийской литературы, которая к VIII в. уже насчитывала огромное количество произведений [14]. Что касается *шэ* (*шэи*), то в дошедших до нас документах из Дуньхуана нашла отражение (если не считать мелкого ремонта храмов и сооружения *ланьжо*) преимущественно обрядовая сторона их деятельности: регулярное участие членов объединений в организуемых монастырями проповедях — *суцзян* [15], соблюдение членами объединений буддийской обрядности в быту, а также совершение всякого рода богоугодных дел (переписка сутр, пожертвования и т. п.), к которым верующих побуждала идея «накопления заслуг» (*гундэ*) [16]. Несомненно, эта обрядовая сторона была характерна и для общинных объединений раннего периода, но, к сожалению, конкретных сведений об этом не сохранилось.

Если для других районов Китая сведения о существовании мирских объединений ограничиваются, можно сказать, случайными упоминаниями в биографиях знаменитых монахов, которые в той или иной степени были причастны к их организации, то для Дуньхуана эта картина, как это мы попытаемся показать ниже, выглядит совсем по-иному. К тому же, если сохранившиеся в нарративных источниках сведения о мирских общинах V—VIII вв. дают лишь самое общее представление, оставляя в тени внутренний механизм и основные черты их деятельности, то дуньхуанские документы IX—X вв. позволяют относительно полно воссоздать схему их организации, а также выявить некоторые формы воздействия буддизма на местное население и определить социальный состав общин.

Объединения типа *шэ*, как видим, уже в самой своей основе были неотделимы от буддийских монастырей. Они создавались под их непосредственным руководством или при их покровительстве. Об этом свидетельствуют самые различные материалы (от апокрифов[17] и молитв до монастырских записей хозяйственного характера, а также документы, непосредственно связанные с организацией и функционированием этих объединений), которые сохранились среди многочисленных рукописей, найденных в Дуньхуане.

Для подтверждения мысли о том, что эти общины находились в постоянном контакте с буддийскими монастырями и что вопросы создания новых *шэ* решались непосредственно в монастырях, приведем выдержки из двух монастырских хозяйственных записей:

«...... в 9-й день [такого-то месяца][18] израсходовано... по случаю приема (для угощения) новых членов *шэ* и выработки устава (этой) общины» [Р-2032[19]; 16, с. 483];

«...... (столько-то) даней[20] 4 доу (израсходовано) на приобретение вина для угощения (которое было устроено) в день встречи монахов и послушников с (членами) (объединения или объединений? — *Л. Ч.*) *шэ*» [Дх-10260, стк. 5][21];

«...... 2 доу израсходовано на пиршество (устроенное) для (общины) *шэ* (возглавляемой) Жуном» (Дх-10260, стк. 1).

Связи *шэ* с сангхой, а точнее, непосредственно с буддийскими монастырями прослеживаются и по таким письменным источникам, как *шэчжайвэнь*[22], *шэюаньвэнь*[23], *шэивэнь* и *шэвэнь*[24], отражающим обрядовую сторону деятельности общинных объединений мирян — их участие в различных религиозных празднествах, собраниях и т. п.[25]. К этой же группе документов относятся многочисленные тексты молитв для заупокойных служб, а также молитв, в которых испрашивается исполнение личных желаний — например, при въезде в

новое жилище (*жучжайвэнь*), при болезнях и недомогании (*хуаньвэнь*), при приближающемся разрешении от бремени (*наньюэвэнь*) — «молитва на трудный месяц» и т. п. Все эти материалы наглядно свидетельствуют о том, насколько тесно духовная жизнь местного населения была связана с буддийскими монастырями. Буддизм сопровождал человека на протяжении всей его земной жизни.

К числу источников, раскрывающих отношения буддийских монастырей с мирянами, и в частности с членами объединений *шэ*, следует отнести отчеты и разного рода учетные записи материально ответственных лиц, стоявших на страже монастырского имущества [45]. Эти документы, иллюстрируя, с одной стороны, интересующие нас источники доходов, дают представление о том, какие формы ведения хозяйства были приняты в дуньхуанских монастырях. Так, например, приходная часть отчетов содержит, как правило, следующие статьи поступлений: *тяньшоу* — «поступления с полей», т. е. собрано урожая или поступило аренды столько-то, *юаньшуй*— «налоговый сбор с садово-огородных участков», *лянкэ* — «налоговые поступления с *лянху*»[26], *лижунь* — «поступление процентов за выданные ссуды» и *сань шижу* — «пожертвования и разные поступления».

Не останавливаясь на статьях, раскрывающих получение доходов непосредственно от эксплуатации монастырского хозяйства и ростовщичества [33—37; 45], обратим внимание только на последний источник бюджета, который складывался главным образом из пожертвований и подношений, полученных монастырями в виде вознаграждений за исполнение их монахами различных треб: за участие монахов в заупокойных службах и погребальных церемониях, за чтение сутр на *даочанах*[27], в случае болезней или иных несчастий:

«4 доу проса получены за чтение молитв в память Ван Синь-фэна» [Р-2032; 16, с. 483].

«8 доу проса поступило за заупокойную службу по чеканщику (золотых дел мастеру) Ван Лю-жу» [там же].

«4 доу проса получены за чтение молитв об избавлении от болезни сына Дун Шань-чжу» [Р-2032; 16, с. 484].

«1 дань проса поступило на приобретение одеяния (*цзяша*)[28] для скончавшегося монаха Хань-эра» [Р-2032; 16, с. 483].

«2 даня 2 доу проса были собраны в 12-м месяце во время чтения сутры Фомин(цзин) на квартальных *даочанах*» [Р-2032; 16, с. 483].

Что касается доходов, поступавших в виде пожертвований, то значительная их часть приходилась, видимо, на начало осени, когда заканчивался сбор урожая. В это время

в монастырские склады начинали поступать проценты от должников за полученные ими ссуды [29], и вполне естественным было увеличение потока подношений от буддистов-мирян. Приведем в качестве иллюстрации фрагмент отчета одного из дуньхуанских монастырей, который хранится в нашей коллекции под шифром Дх-1433 [30].

«. . . . . . настоящим подводим итог новых поступлений: Пшеницы (поступило) пятьдесят один дань два доу, (из них.— *Л. Ч.*) сорок один дань девять доу в течение 8-го месяца // поступило от разных лиц в качестве пожертвований. Девять даней три доу // в течение 8-го месяца поступило в погашение процентов на основной капитал.

Проса (поступило) сорок шесть даней семь доу (из них.— *Л. Ч.*) тридцать шесть даней один доу в течение 8-го месяца поступило разными долями от разных лиц в качестве пожертвований. Один(надцать) [31] даней шесть доу поступило в погашение процентов на основной капитал.

Полотна (поступило) четыреста шестьдесят шесть чи [32], (из них.— *Л. Ч.*) сорок чи поступило в дар от общины Ань Лянь-лянь //. Девятнадцать чи поступило в дар от *чэтоу* [33] У Те-цзы [34]. Восемьдесят чи поступило на устройство (сооружение и ремонт) курируемых нашим монастырем *ланьжо* //. Двадцать чи поступило в дар от *чэтоу* Ма Лянь-сина. Двадцать четыре чи от Си // мэнь

. . . . . . *чэтоу* поступило в (дар) . . . . . . ? . . . . . .
. . . . . . Восемь чи . . . . . . ? . . . . . . ? . . . . . .»

Нет особой необходимости останавливаться на определении характера приведенного документа. Это сводная запись о доходах, поступивших в 8-м месяце в бюджет одного из дуньхуанских монастырей [35]. Насколько можно судить по имеющимся в этом фрагменте цифрам, две трети всех поступлений зерна состояли из добровольных подношений от отдельных лиц. Зерно, которое было возвращено в счет погашения ссуд, составляло менее одной трети, примерно 20—25%, т. е. если предположить, что долги были возвращены полностью, поскольку в этом месяце, как мы уже говорили выше, истекал срок возврата ссуды, то можно, пожалуй, утверждать, что значительная часть бюджета *сангхи* (во всяком случае, для данного монастыря, не принимая во внимание других источников дохода с монастырского имущества) складывалась из подношений мирян и в первую очередь, конечно, членов тех объединений, которые являются предметом нашего рассмотрения.

Если мы попытаемся раскрыть количество полученной в дар ткани [36], то нельзя не заметить, что зафиксированные

здесь размеры пожертвований в известной степени свидетельствуют и об уровне материальной обеспеченности как отдельных мирян, так и объединений в целом. Так, например, если одни из них могли пожертвовать по 20—24 чи ткани персонально, а другие — всего лишь 40 чи от всей общины в целом, которая, как минимум, состояла из 15—20 человек, то думается, что эти факторы довольно убедительно показывают, насколько разные по своему материальному положению слои общества входили в состав примонастырских общин *шэ*.

Некоторые сведения о контингенте местного населения, которое входило в контакт с хозяйством дуньхуанских монастырей, дают и записи, отражающие расходование продуктов. В них, в частности, можно прочесть, что такое-то количество проса, пшеницы, муки или масла израсходовано, например, на покупку вина для угощений различного рода специалистов и ремесленников, услуги которых, как свидетельствуют дуньхуанские документы, монастыри широко использовали в своем хозяйстве. Устраивались такие благодарственные угощения и для отдельных, очевидно крупных, дарителей.

Приведем в качестве иллюстрации выдержки из нескольких документов:

«. . . . . . 3 доу проса [израсходовано] на приобретение половины вэна[37] вина для угощения, [которое было устроено] после подсчета (инвентаризации — ?) отары овец» [Дх-10260-1, стк. 3],

«. . . . . . израсходовано на угощение мастеров и рабочих, участвовавших в закладке и сооружении колокольни» [Р-2032; 16, с. 43],

«. . . . . . по случаю водружения колокола израсходовано на угощение: чиновников, которые (очевидно, торжественно.— *Л. Ч.*) его водружали, и на (принимавших участие в этой церемонии) монахов, плотников и жертвователей . . . . . .» [Р-2032; 16, с. 43].

К сожалению, здесь трудно установить те отношения, которые существовали у этой категории населения с монастырями — были ли это монастырские зависимые (*сыху, чанчжу байсины*[38]), которые помимо сельскохозяйственных работ использовались в качестве монастырских ремесленников, сторожей, плотников, строительных рабочих, или же это были верующие-буддисты из числа мирян, которые оказывали добровольную физическую помощь монастырям, принимая участие в учете монастырского имущества или в строительстве культовых сооружений.

Из документов, которые свидетельствуют непосредственно об организационной деятельности *шэ*, в первую очередь следует указать на так называемые *чжуаньте* — циркулярные

предписания правления общины. Ими члены объединений оповещались об очередном событии или мероприятии в общине [39]. Бо́льшая часть сохранившихся *чжуаньте* касается организации похорон — расходов на захоронение и траурный ритуал. Поводом для других циркулярных предписаний могло явиться предстоящее участие в каких-либо празднествах, большинство которых, как свидетельствуют сами документы, носило постоянный, регулярный характер. Издавались предписания и в тех случаях, когда нужно было собраться для решения каких-то общинных вопросов, требующих присутствия либо всех членов общины, либо какой-то определенной группы лиц. Приведем для иллюстрации содержание рукописи Дх-2162 [40].

«Циркулярное предписание правления общины.

В связи со смертью дочери Хэ Цзы-шэна в соответствии со статьей устава следует // приготовить пожертвования. С каждого человека (причитается) по одному доу проса, по 30 лепешек и полотна // сорта *хэ* [41] по два куска [42]. Имеем честь просить всех, чтобы с получением предписания // сегодня же, немедленно у ворот монастыря Ляньтайсы // собраться. На двоих, которые прибудут последними [43], наложить штраф // в один цзяо [44] вина. Те, кто не явится совсем, будут оштрафованы на половину вэна вина. В этом предписании каждый сам делает пометку против // своей фамилии и спешно передает (данное предписание) дальше.

В 14-й день 8-го месяца года *гэн-цзы* (940 г.? — *Л. Ч.*)
луши Ань составил.

Шэгуань Ань, *туаньтоу* [45] Фань, *туаньтоу* Тан, Ань Синцюань// *сянгуань* [46] Ань, *паньгуань* [47] Ань, Ань Ляо-дин, Ань Чжу-дэ, Кун-Куай- // цзы, Фань Юань-цзю, Фань Лю-жунь, Фань Ли-у, Фань Юань-ин, // Фань Гоу-эр, Кун Бянь(?)-а, Кан Цин-до, Чжан(?) Шунь-син, // Фань Чан(?)-цзы, сын *туаньтоу* Кун'а» [48].

Из содержания приведенного документа хорошо видно, что деятельность дуньхуанских *шэ* определялась уставами [49], которые, как мы уже говорили выше, вырабатывались при непосредственном участии буддийских монастырей. В основе всех уставов *шэ*, как свидетельствуют дуньхуанские документы, лежал типовой проект, служивший образцом при оформлении каждого нового объединения.

Приведем содержание одного из таких документов [50]:

«Мы, такие-то, относясь с пониманием (уважительно) друг к другу, разработали устав общины (*шэ*). Считая Дуньхуан священным (для нас) местом и воздавая должное ему и (его) людям, будем постоянно совершенствовать конфуциан-

ский образ жизни, всегда соблюдать (содержать в чистоте?) этикет и веру, (а) при рассуждениях (беседах) все четко взвешивать, (и) говорить красивыми словами. Поскольку каждый сам по себе не может выработать в себе соблюдение (этих качеств), то приходится прибегать к поддержке общества. Вот по этой причине все мы, пребывающие в одиночестве, объединяемся в один союз и прежде всего обязуемся уважать и соблюдать этикет (обряды и нормы поведения) и законы, а затем (также) приносить друг другу поздравления или выражать соболезнования в зависимости от того, что пожалует судьба человеку — радость или несчастье. (Будем) старательно соблюдать древнюю традицию поклонения „весеннему" и „осеннему" *шэ* (*чуньцю эршэ*)[51], соблюдать свой долг в отношении *цзяньфу*[52] и трех больших постов (*сань чанюэ чжай*)[53]. Все эти пункты должны быть выделены в статьи, каждый пункт (должен быть оговорен) отдельно. Нужно учитывать мнение каждого члена общины. Все должно быть тщательно продумано, решено четко и спокойно при общем согласии, а затем зафиксировано попунктно:

1. Поскольку это (наше) объединение в основе своей является организацией типа *ии*, то члены его в первую очередь должны в зависимости от того, что преподнесет судьба — горе или радость — приносить друг другу поздравления или выражать соболезнование. Поэтому, если в чьем-либо доме появится покойник, то необходимо немедленно спешить (мчаться ?) на организацию похорон. Если будет нужно иметь [похоронные] дроги, то все должны единодушно их соорудить. Таким же образом должно поступать и тогда, когда [для похорон] будут нужны носилки.

Если от *луши* поступит об этом извещение, то от него уклоняться нельзя, даже если это происходит глубокой ночью, во время третьей стражи. Если же кто-нибудь опоздает, то его ждет тяжелое (дисциплинарное) наказание. Никакие снисхождения не делаются. Другие возможные случаи (которые могут возникнуть) могут быть предусмотрены и решены всеми членами объединения.

2. При создании общины считать важным и просто необходимым подчеркнуть продолжительность ее существования. Она должна быть постоянно действующей, долговечной. В случае смерти самого общинника членство должно наследоваться его детьми и внуками (потомством по прямой линии). Это не должно вызывать никаких возражений... В тех случаях, когда потомство вымирает, то на других родственников преемственность не распространяется».

3. Если кого-либо из членов общины постигнет какое-нибудь бедствие, то все остальные должны оказать ему по-

мощь, причем никакие отказы не принимались (если к этому не было, конечно, никаких уважительных причин). Если имелись уважительные причины, то следовало дать убедительную мотивировку, почему не в состоянии оказать материальную или физическую помощь. Запрещалось отлынивать или уклоняться вообще от работы, когда нужно было оказать кому-либо содействие в обзаведении хозяйством, при строительстве домов или оказать материальную помощь при женитьбе чьего-либо сына или выходе замуж дочери, а также во всяких других житейских делах.

4. После принятия устава все члены вновь созданного объединения должны были беспрекословно подчиняться *саньгуаням*, т. е. правлению общины (*шэсы*) в лице *шэчжана*, *шэгуаня* и *луши*. Соблюдая выработанный ими устав, члены объединений должны были воздерживаться от совершения любых неблаговидных поступков в отношении как «высших», так и «низших». За подобные нарушения предусматривалось физическое наказание до 17 ударов палкой и плюс к этому штраф — провинившийся обязан был обеспечить вином устройство одной (очевидно, очередной) общей трапезы.

5. Каждый член *шэ*, нуждавшийся в средствах на проведение похорон, трижды[54] мог рассчитывать на получение приношений (*цзэн*) от своих единоверцев. Если же появлялась необходимость получить такую помощь еще раз, то он ее получал. Однако это рассматривалось уже как изъятие своего вступительного взноса со всеми вытекающими отсюда последствиями.

6. Далее типовой проект устава предлагал зафиксировать статью о том, что «ежегодно в первом месяце один день посвятить *иньшафо*[55]». Рекомендовалось записать также, что курения (благовония) и жертвенная пища, которые устанавливались в таких случаях перед изображением Будды, должны быть приготовлены *чжайчжу*[56].

7. В конце устава предлагалось подчеркнуть, что все его статьи разработаны при единодушном одобрении и не подлежат никаким изменениям. И, наконец, заключительная фраза о том, что настоящий документ «служит основанием для функционирования данного объединения». Затем шел полный список всех, кто вступил в объединение, и их подписи.

Сохранившиеся среди дуньхуанских рукописей проекты типовых уставов по своему содержанию и построению мало чем отличаются друг от друга. Разница заключается в основном в последовательности расположения статей, либо в отсутствии какой-либо из них вообще, либо, наоборот, в присутствии статьи, нехарактерной для других образцов. Так,

например, в одном из проектов устава [24, с. 236] есть одна существенная деталь, которой как будто бы нет нигде,— это о принципе подбора руководящего ядра общины. В статье о нем говорится, что общины типа *ии* непременно должны управляться тремя должностными лицами — *саньгуань*. Наиболее почтенного из них (*лаочжэ*) рекомендовалось пригласить на должность главы общины — *шэчжана*, который мог бы призывать к порядку нарушителей внутриобщинной дисциплины, устава. Затем предлагалось выбрать второе должностное лицо — *шэгуаня*, который должен принимать решения по общим возникающим в общине вопросам. Кроме *шэчжана* и *шэгуаня* предлагалось выдвинуть из среды общинников еще одного человека на должность секретаря-письмоводителя — *луши*. Все дела общины должны были находиться под их постоянным контролем, решаться ими, и никто из членов объединения не имел права ослушаться их. Особенно большие требования предъявлялись к качествам, которыми должен был обладать *луши*. Это должен был быть незаурядный человек, смекалистый, умный, страстный ненавистник всяких пороков, справедливый и требовательный.

Если судить по циркулярным предписаниям, которые всегда, за редким лишь исключением, подписывались *луши*, то последний действительно был основной фигурой в общине, вел все дела, и по тем функциям, которые на нем лежали, это должен был быть исполнительный, требовательный и знающий человек. Община, как видно, ревностно оберегала авторитет *луши*. В одном из пунктов устава [24, с. 237], оговаривающем церемонию жертвоприношений и пиршества в честь *шэ*, подчеркивается, что вся организационная часть находится полностью в руках *луши*. Все члены объединения должны подчиняться ему беспрекословно, не должно быть никаких проявлений, направленных на осуждение его действий. Если кто-нибудь, паче чаяния, проявит себя под воздействием вина и учинит ему (*луши*) скандал, то не позднее чем на следующее утро виновный должен быть строго наказан.

Если углубиться в содержание сохранившихся уставов общины, то нетрудно заметить, что в основном их деятельность была сосредоточена в следующих направлениях:

Организация и участие в общих пиршествах (*цзюйси*), которые были приурочены к церемонии жертвоприношений местному духу земли — покровителю территории и урожая — *шэ*. Эти обряды совершались дважды в год: весной — *чуньцзо цзюйси* и осенью, после сбора урожая,— *цюцзо цзюйси*.

В зависимости от того, радость или беда посетит того или иного общинника, следовало приносить друг другу по-

здравления или выражать соболезнования. Если судить по сохранившимся документам, то чаще всего приходилось делать последнее. В этих случаях *луши* циркулярным письмом извещал всех членов общины о том, кого постигло горе,— что, сколько, когда и куда нужно принести. Из продуктов, которые община собирала в таких случаях в качестве взносов-приношений, были: просо, пшеница, мука, вино, растительное масло, выпечные изделия, ткани, а иногда еще и хворост.

Не говоря о том, что члены общины участвовали во многих общих для всех буддийских празднествах (день рождения Будды[57], *жаньдэнхуэй*[58], *юйланьпэньхуэй*[59] и др.), они обязаны были соблюдать множество буддийских обрядов (*иньшафохуэй*[60], дни воздержания — *чжай*[61] и т. п.), а также присутствовать на чтении проповедей (*суцзян*), которые тоже, как правило, завершались общим пиршеством и требовали, как и в других вышеназванных случаях, соответствующего материального взноса.

Наконец, имела место товарищеская взаимопомощь и солидарность в трудовых делах. Если какая-то семья (в случае стихийных бедствий или по каким-либо иным причинам) была не в состоянии справиться со своими хозяйственными нуждами, то ей оказывалось содействие со стороны членов объединения. Правда, это направление в деятельности общин прослеживается не во всех уставах. К тому же похоже, что решение этих вопросов не входило в компетенцию *саньгуаней* — руководства общины. Они представлялись на усмотрение самих членов объединения и всецело зависели от возможностей и личного желания каждого. Однако нужно заметить, что в одном из типовых проектов устава подобная помощь рекомендовалась как обязательная.

По-видимому, названные выше направления, кроме последнего, и составляли основу всех действовавших в Дуньхуане уставов общин. Некоторые из них были разработаны более подробно, другие — менее. В зависимости от обстоятельств в уставы общин могли вноситься поправки или дополнения. Однако общим для всех уставов было то, что они состояли из трех частей: вступительной (преамбулы), собственно статей устава и перечисления членов общины, вступивших в объединение.

В преамбуле обычно были сформулированы мотивы и цель создания каждой такой организации. Особого внимания заслуживает тот факт, что объединения типа *шэ* придерживались морально-этических принципов, составлявших основу конфуцианского мировоззрения: жестко регламентированное поведение человека в семье и обществе, строжайшее соблю-

дение общественной иерархии, т. е. тех норм морали и общественных взаимоотношений, которые объединяются понятием *лии* — обряды и нормы поведения.

Из собственно статей устава, как правило, несколько подробнее были разработаны пункты, касающиеся соблюдения обрядов, как традиционных, так и чисто буддийских. В первую очередь это касалось поддержания древних традиций, связанных с культом *шэ*, а затем — соблюдения буддийской обрядности, привнесенной буддизмом. Все эти обряды были связаны с определенными материальными затратами, а потому в уставах особо подчеркивалось, что члены объединений должны делать приношения монашеской общине и сопровождать свои празднества пиршеством. Что касается конкретных норм взносов, то их в статьях уставов, как правило, нет. Они устанавливались, видимо, в каждом конкретном случае и зависели, конечно, от среднего уровня материальной обеспеченности всех тех, кто входил в ту или иную общину.

Если иметь в виду внутриобщинные церемонии, которые были связаны с погребальными обрядами, то здесь расходы тоже лежали всецело на членах общины. Во-первых, каждый из них должен был внести определенную долю продуктов и тканей. Что касается организации стола для поминок, то этот вопрос решался по согласованию со всеми членами объединения, а не по усмотрению тех, кто их устраивал.

По дуньхуанским документам прослеживаются следующие нормы взносов на похороны членов общин и их семей:

Шифр рукописи	Отношение к главе семьи	Просо	Лепешки	Ткани	Хворост	Масло	Мука
Дх-4032	сам	1 доу	20	25 чи	1 вязанка	—	—
Дх-6063	сам	1 доу	30	—	1 вязанка	—	—
Р-3070	сам	1 доу	—	2 куска	—	—	—
Р-3070б	сам	—	30	2 куска	—	—	—
Р-3889	отец	*	*	30 чи	*	*	—
Р-5529	отец	1 доу	—	—	—	—	—
Р-4690	мать	1 доу	?	?	?	?	—
Р-3707	мать	1 доу	—	—	—	—	—
Дх-1346	жена	1 доу	—	?	?	—	—
Дх-1439а	жена	1 доу	—	—	—	—	—
Р-5530	жена	1 доу	20	20 чи	1 вязанка	—	—
Досо-66	жена	1 доу	—	2 куска	—	—	1 доу
Р-5529	брат	*	?	30 чи	?	*	—
Дх-2256	сын	1 доу	—	—	—	—	—
Дх-2162	дочь	1 доу	30	2 куска	—	—	—

*** — продукты в тексте циркулярных предписаний названы, но количество их не указано. Очевидно, норма была установлена раз и навсегда.**

Членство в общине, как мы говорили выше, оформлялось обычно в момент ее организации. Судя по тому, что уже сам устав требовал «постоянного, вечного пребывания» в общине, где членство передавалось по наследству, это были прочные, стабильные объединения и всякого рода организационные изменения в них были крайне редки. Общины могли существовать десятилетиями, а потому мы не вправе рассчитывать на большое количество документов подобного рода. Индивидуальное вступление в общину оформлялось в виде прошений. Приведем один из уникальных документов этого типа, сохранившийся в нашем фонде под шифром Дх-12012[62]:

«(Заявление) от вступающего в члены *шэ* Ван Фэнь-цзы.

(Я), вышеупомянутый Фэнь-цзы, родился и вырос в простой и бедной семье. (Мне) незнакома высокая нравственность (обряды и нормы поведения). В (нашей) семье нет людей, способных заниматься внушением нравственных правил, (а потому) искренне, всем сердцем желаю следовать во всех делах указаниям *саньгуаней* (руководства общины). Когда что-то случится (в общине), будь то горе или радость, (всегда) буду действовать так, как будет (указано) в (циркулярном) предписании.

Прошу и надеюсь, что *саньгуани* и все общинники удостоят (меня) включением в (свой) список. Необходимый для вступления в общину (пай — ткань и просо?) сразу же готов внести.

Все обстоит так, как изложено в заявлении, с почтением „...“ день 3-го месяца 2-го года *цин-тай* (935 г. — *Л. Ч.*).

Ван Фэнь-цзы, податель».

Соблюдение всех пунктов устава, особенно в тех его частях, которые были сопряжены с материальными затратами, вне всяких сомнений, превращалось в тяжелую обузу для многих общинников, но, вступив однажды в общину, выйти из нее было трудно. Хотя выход из общины был оговорен в дисциплинарной части устава, но он предусматривал в этом случае довольно крупный штраф и тяжелое физическое наказание. Оставлявший общину должен был внести в ее фонд определенное количество зерна или же устроить на всех пирушку, а каждый общинник в довершение всего — нанести ему от 3 до 5 ударов палкой. О том, почему на такое тяжелое наказание вынуждены были идти люди, рассказывает рукопись S-5698 [24, с. 276—277, илл. 16], датированная годом *гуй-ю* (913 или 973 г.).

«Ввиду того что (наша) семья впала в крайнюю нужду и все дела приняли неблагоприятный оборот (?), (я, Ло) Шэнь-ну, со своими сыновьями, втроем, вот уже несколько раз были не в состоянии принять участие в поминках.

Обращаемся к *саньгуаням* и ко всем общинникам (с просьбой) оказать любезность исключить наши имена из текста устава, чтобы (мы могли) иметь возможность свободно распоряжаться собой. Просим *саньгуаней* уведомить членов общины, что причиной (нашего желания выйти) явилась бедность (материальная необеспеченность). После исключения (меня) Шэнь-ну из списка, если у (кого-либо из) троих в семье случится покойник, то общинников это не касается».

Ответ на вопрос о том, какие же слои дуньхуанского общества входили в состав *шэ*, видимо, следует искать в первую очередь в перечнях лиц, которые зафиксированы в текстах циркулярных предписаний, а также в *нацзэнли* — «ведомостях приношений», где учитывались все поступления от членов объединений на проведение того или иного мероприятия или на организацию похорон. Если исходить в этом вопросе из заглавных титров циркулярных предписаний, то мы увидим, что некоторые *шэ* объединяли в своих рядах только родственников и близких (*циньциншэ чжуаньте*)[63], другие — обслуживающий персонал оросительной системы (*цюйжэнь чжуаньте*)[64], третьи — членов отрядов местной самообороны (*синжэнь чжуаньте*)[65]. Однако больше всего было смешанных общин, циркулярные предписания которых исходили просто от «правления общины» (*шэсы чжуаньте*). В списках последних мы видим и рядовых обывателей, и монахов, и лиц, имевших звания или занимавших определенные официальные должности, вплоть до правителей области. Обращает на себя внимание тот факт, что в документах некоторые объединения часто названы либо по имени, очевидно, возглавлявших их лиц, либо по месту проживания — Ань Лянь-лянь шэ (объединение Ань Лянь-ляня), Ань яя шэ (объединение *яя* Ань), Чэнъаньфан сяншэ (объединение квартала Чэнъаньфан), Со Лю-чжу сян (квартал Со Лю-чжу).

Что касается количественного состава общин, находившихся под покровительством того или иного монастыря, то прихожане, как правило, были объединены не в одну большую общину, а в несколько мелких. Большинство их, как это видно из текстов циркулярных предписаний, насчитывало в своем составе примерно по 20—25 семей. Насколько полно эта организация охватывала местное население в целом, прямых указаний не сохранилось. Наба Тосисада провел любопытный подсчет возможного числа участников трапезы в монастыре Цзинтусы в день рождения Будды, т. е. когда монастырь мог собрать наибольшее количество прихожан. По количеству муки, затраченной на приготовление лепешек, получилось, что

 в этот день в монастыре собралось по крайней мере 300—

400 членов общин, т. е. 12—15 объединений [16, с. 47]. Если предположить, что и остальные монастыри так же широко охватывали окрестных жителей, то получается, что практически все население Дуньхуанского уезда входило в состав *шэ*, которые были укомплектованы либо по территориальному признаку, либо объединяли глав семей одной профессии или родственников.

Возвращаясь к вопросу о структуре *шэ*, заметим, что если их уставы позволяют установить только состав правления общины — *шэсы* (*шэчжан*, *шэгуань* и *луши*), то документы, связанные с конкретными событиями внутриобщинной жизни, изобилуют целым рядом терминов, которые употреблялись для обозначения исполнителей других общинных обязанностей. Так, например, некоторые объединения *шэ* имели в своем составе еще и *шэлао*, функции которого не нашли никакого отражения ни в документах, ни в самих уставах. По-видимому, это был просто почетный титул одного из старейших членов объединения, возможно многолетнего бывшего главы общины.

В крупных объединениях, где было по крайней мере не менее 25—30 семей, насколько это можно проследить по конкретным документам, была еще такая общественная должность, как *туаньтоу* — старший группы. Вообще этот термин в Дуньхуане был распространен довольно широко (см. примеч. 45), поэтому когда мы встречаем его в циркулярных предписаниях или в других общинных документах, то почти невозможно установить, занимает ли данный *туаньтоу* эту должность в общине или же это его должность где-то в другом месте. Каждый из *туаньтоу* возглавлял группу примерно в 10 человек. Похоже, что их обязанности не имели постоянного характера. Они просто выполняли отдельные конкретные поручения — например, организовать стол для предстоящей трапезы, обеспечить проведение какой-то части празднества или общинного собрания.

Общее руководство во время трапез возлагалось на *силу* — распорядителя пиршества. Похоже, что этим термином их называли в тех случаях, когда община принимала участие в празднествах, организованных монастырем. На эту должность община выдвигала одного специального человека, он выполнял свои обязанности постоянно. В тех же случаях, когда мероприятия общины проводились в доме одного из членов объединения, то распорядителем обычно был хозяин дома. Его в этом случае называли *сичжу, чжужэнь* или *сичжужэнь*[66]. В циркулярных предписаниях в таких случаях обычно писалось: «очередным *сичжу* будет такой-то... в его дом принести то-то и то-то». Этому же понятию, очевидно, со-

ответствует и термин *цзошэ*, который мы встречаем в документах периода тибетского господства.

Функции контроля за хозяйственной деятельностью объединений, как показывают документы, лежали на *юйхоу* — ревизоре общины. Он в соответствии с уставом общины осуществлял контроль за расходованием продуктов. Термин *юйхоу*, так же как и *туаньтоу*, вызывает затруднения при чтении документов. Дело в том, что под таким же названием существовала должность и в аппарате *цзедуши* — это были чиновники, в обязанность которых входило рассмотрение уголовных дел, судебных тяжб.

Что касается самоназвания рядовых членов объединений мирян, то наиболее распространенным для них был термин *шэжэнь* — «член (общины) *шэ*». Если проследить употребление этого термина хронологически, то мы увидим его не только в документах тибетского периода или периода *Гуйицзюнь*, но и в пояснительных надписях к настенной росписи пещер начала VII в. Так, например, Се Чжи-лю в работе, посвященной описанию пещерных комплексов дуньхуанского района, под № 267 [21а, с. 350] приводит текст *фаюаньвэнь*[67] из пещеры № 73, где употреблен термин *шэжэнь*. По времени постройки эта пещера относится к начальному периоду Танской династии. В той же работе Се Чжи-лю (360—361) под № 273 описана послетанская пещера № 71, в ней изображены 24 портрета (фамилии сохранились, правда не все, но много) дарителей. Против каждого из них сделана надпись: «*Шэжэнь* такой-то совершил дарение...»

Если исходить из дословного перевода термина *шэжэнь* — «человек (общины) *шэ*», то надо думать, что и термин *шэху* — «общинник» употреблялся в том же значении. Однако надо заметить, что термин *шэху* в известных нам (сохранившихся) документах встречается значительно реже, чем *шэжэнь*. К тому же похоже, что происхождение его относится к более позднему времени. Так, например, параллельное употребление *шэжэнь* — *шэху* мы находим в контексте одного из общинных документов (Р-3636) второй половины X в. [17, с. 93]. В настенной росписи он зафиксирован только в пещерах Сунского периода. Наконец, был еще и третий довольно распространенный термин, служивший для обозначения рядовых общинников,— *шэцзы*.

Синонимами терминов *шэжэнь, шэху* и *шэцзы*, по-видимому, были также и *цинсинь фодицзы, цинсинь дицзы, цин дицзы* или просто *дицзы*.

Вполне возможно (правда, пока это только наше предположение), что в самонаименовании членов объединений при
 буддийских монастырях определенную роль играла и конеч-

ная цель, с которой та или иная группа лиц объединялась в общину. Большинство их, являясь безграмотной и малообеспеченной массой, имело своей задачей всего лишь создание материальной базы для удовлетворения текущих религиозных потребностей, связанных с запросами культа и погребальных обрядов, другие же делали упор на нравственное усовершенствование, на поддержание интеллектуальной силы и влияния буддизма. Думается, например, что *цинсинь фодицзы* (*цинсинь дицзы*, или просто *дицзы*), т. е. «братьями по чистой вере» или просто «братьями», именовали себя члены таких общин, которые состояли из более или менее образованных и состоятельных (влиятельных) кругов дуньхуанского населения. Если мы проследим, насколько это возможно, по надписям, которые сохранились в пещерах, то увидим, что среди донаторов-общинников именно эта категория местного населения имела возможность увековечить себя в настенной росписи. Большинство их, как это видно из тех же надписей, были чиновниками аппарата *цзедуши*, причем не ниже среднего звена.

Что касается членов объединений, именовавших себя *шэжэнь, шэху* или *шэцзы*, то чиновников среди донаторов из этой среды не наблюдается. Во всяком случае, надписи к их портретам ничего не говорят об их социальной принадлежности. Скорее всего, это были рядовые обыватели — мелкий чиновный люд и крестьянство.

Общая схема организации и деятельности *шэ*, которую мы нарисовали выше, свидетельствует в основном о связях их с буддийской духовной общиной, сангхой. Что касается взаимоотношений *шэ* с местными органами власти, то похоже, что создание этих объединений контролировалось местными гражданскими учреждениями[68] и они со стороны последних рассматривались как территориально-административное звено налогоплательщиков. Правда, прямых свидетельств этого мы не имеем, но отдельные факты дают основания полагать, что господствующий класс на всем протяжении существования объединений мирян при буддийских монастырях пользовался их деятельностью в полной мере — регулируя как в идеологическом, так и в социальном плане функционирование низовых организаций населения, чтобы обратить их на служение своим интересам.

Мы имеем всего лишь два документа, отделенных друг от друга более чем двухсотлетним периодом, однако содержание их убедительно показывает, что объединения мирян функционировали под непосредственным контролем или покровительством не только буддийских монастырей, но и местной гражданской администрации.

6 Зак. 520

Приведем содержание первого интересующего нас документа [69]:

«... в (такой-то) [70] волости пахотных угодий возделывается меньше всех. Это происходит по той причине, что *шэгуань* и *цуньчжэн* не стимулируют развитие земледелия. Они заслуживают строгого наказания. Чтобы (они) обращали внимание (на доверенное им наблюдение за) земледельческими работами, каждого из них приговорить к наказанию 20 (ударами палок).

Очень слабо развивается (земледелие) и в таких четырех волостях (нашего уезда — это, видимо, распоряжение начальника Дуньхуанского уезда.— *Л. Ч.*), как Дуньхуансян, Пинкансян, Лунлэсян и Цыхуэйсян, а также и в Шэньшасян. Областное управление (классифицировав меру их вины) приказало наказать каждого из них 10 ударами. Волость Хунчисян хотя и не упоминается в распоряжении области (в числе тех, кого следует наказать), однако проверкой обнаружено, что и там нет успехов, (поэтому) каждого из них (т. е. *шэгуаня* и *цуньчжэна*) наказать 5 ударами (палок).

Резолюция: Начальникам вышеупомянутых волостей исполнить и проверить. Об исполнении доложить. 16-е число».

В этом документе особого внимания заслуживает тот факт, что *шэгуань*, один из руководителей объединения мирян, так же как и представитель низшего звена местной администрации, староста селения — *цуньчжэн*, был привлечен к ответственности за то, что «не поддерживал (не стимулировал) развитие земледелия». При династии Тан одной из основных обязанностей сельской администрации была задача стимулировать в своем районе развитие земледелия, они обязаны были наблюдать за своевременным и неукоснительным выполнением всех видов сельскохозяйственных работ, обязаны были обеспечить сбор налогов и податей. В тех случаях, когда в этих вопросах они проявляли нерадивое отношение к своим обязанностям, то закон предусматривал для них персональную ответственность — до 40 ударов палкой. Здесь же, как видим, вместе с ним был привлечен и *шэгуань*. Хотя он как будто бы и не был представителем местной гражданской администрации, но мог быть вызван в волостное управление и наказан.

Здесь, пожалуй, уместно вспомнить и тексты молитв (*шэчжайвэнь, шэюаньвэнь*), в которых есть строки о том, что члены объединений обращаются с просьбой ниспослать урожай. Возможно, эти слова не просто подразумевали пожелание получить богатый урожай, а вытекали непосредственно из функций *шэгуаня*, обязанного стимулировать развитие земледелия.

В другом документе (Р-3379; 24, с. 279), адресованном в 958 г. местной администрации, говорится, что перечисляемые в нем лица (среди них несколько фамилий нам удалось отождествить с членами объединения Чэнъаньфан) объединены в «трехдворки» (*саньжэнь туаньбао*). Все они дали подписку (возле фамилий стоят отпечатки пальцев) в том, что каждый из них ручается друг за друга, что если кто-либо из них совершит кражу, то остальные не будут скрывать и обязуются сообщить об этом властям, в противном случае несут ответственность как соучастники. Для нас любопытно, что названный документ подписан лицом, назвавшим себя «секретарем объединения *шэ*» (*шэ луши*).

Несколько иным положение *шэ* было в период тибетского господства в Дуньхуане. Если в до- и послетибетский период деятельность дуньхуанских *шэ* прослеживается больше всего по линии контактов с буддийскими монастырями, то при тибетцах она явно контролировалась только чиновниками военно-гражданской администрации.

Об этом убедительно свидетельствует группа документов, хранящаяся в нашей коллекции. Из них видно, что внутриобщинные спорные вопросы решались не руководством объединений или представителями монастырей, а чиновниками, хотя внутриобщинная структура при них в общем-то оставалась без изменений.

С тибетским периодом, очевидно, следует связывать появление в общине института «дежурных на месяц» — *юэчжи*, через которых местные власти поддерживали постоянную связь с объединениями *шэ*. Это были люди, отбывавшие, видимо в порядке повинности, постоянное дежурство при местном управлении. Судя по документам, в их обязанности входила не только разноска циркулярных предписаний, но и другие всевозможные действа (подготовительная работа по организации общинных празднеств, прием поступающих для них продуктов и т. п.), связанные с деятельностью *шэ*. Не случайно в циркулярных предписаниях этого периода документ заканчивается не словами «после того как это предписание обойдет по кругу, вернуть его в правление нашей общины...», как это было в период Гуйицзюнь, а формулой «поставить против своей фамилии подпись (отметку)», т. е. только ознакомиться с тем распоряжением, которое сообщил *юэчжи* — дежурный.

Нелишне подчеркнуть, что в документах тибетского периода мы не встречаем должности *луши* — организатора всей внутриобщинной жизни. Что касается «дежурных на месяц», которые, как исключение, были при некоторых общинах и в период Гуйицзюнь, то здесь могли играть роль какие-то дру-

гие обстоятельства, побуждавшие общину установить постоянное дежурство.

Если иметь в виду, что одна из основных целей, которую буддийские монастыри преследовали при создании *шэ*, заключалась в том, чтобы, используя существующую структуру общества, обеспечить соблюдение буддийской обрядности и празднеств, то мы не можем не вернуться к вопросу о том, какие слои дуньхуанского населения входили в состав *шэ*. Как мы уже говорили, среди буддистов-мирян были группы лиц, объединявших глав семей одной профессии (*цюйжэнь*, *синжэнь*), т. е. уже сложившихся и структурно оформленных хозяйственных организаций района. К ним следует добавить, что существовали объединения, состоявшие из лиц административных (*гуаньпин шэ*) и военных учреждений и организаций. Об участии одного из таких коллективов в религиозно-обрядовой жизни Дуньхуана рассказывает, например, рукопись Дх-1317[71]:

«Циркулярное предписание по первому отряду *яцяней*[72]. Фань Хуай-энь, Ян Фу-цянь, Хун-фу, Дэн Фу-ин, // Ван Чжан-вань, Лян Энь-дин, Линху Хай-цин, Юань-фу, У Фу-ин, Цзю Цзы-шэн, // Ма Ань-дин, Цзю Цин-ну, Чжай Цин-ну, Лян Бао-ин, *яя* Ван Шоу-юн, *цзян* // *тоу* Чжан Юань-шоу.

Поименованным выше рядовым (*цзюнь*) и командному составу (*цзян*) в связи с наступающим праздником объявляется сбор. Каждый должен сам // лично по получении предписания ко времени *мао*[73] в 7-й день этого месяца явиться на сбор к монастырю Юнъаньсы. // Если будут опоздавшие, то (каждого) оштрафовать на один цзяо вина. За неявку совсем (устанавливается) штраф в половину вэна вина. В этом // предписании каждый (сам отмечает свою) фамилию и передает (его) дальше.

В 6-й день 2-го месяца
Помощник начальника отряда . . . . . . Фань
Помощник . . . . . . *(я)я* Ван составил».

По своей форме этот документ аналогичен тем циркулярным предписаниям, которые исходили от руководства *шэ*. Однако внешне его отличает то, что перечень лиц, которых касалось содержание этого документа, приводится в начале. Такое построение документов, по нашим наблюдениям, характерно для объединений и организаций, состоявших из хозяйственного и административно-управленческого аппарата района. Часто по такому же принципу строились и монастырские предписания. Что касается циркулярных предписаний *шэ*, то для них такая форма была, скорее всего, исключением.

 Если обратить внимание на распорядительную часть рас-

сматриваемого документа, то в отличие от предписаний *шэ* мы не видим здесь ссылки на устав, которым обычно оговаривались нормы штрафных санкций в отношении нарушителей. Вместе с тем эти нормы здесь сохранены, с той лишь разницей, что в объединениях *шэ* штрафовали только двоих «пришедших последними», а здесь всех опоздавших.

Из содержания документа видно, что все перечисленные в нем лица должны были собраться у монастыря в 7-й день 2-го месяца, т. е. накануне одного из главных буддийских праздников — дня рождения Будды. Поэтому нетрудно предположить, что это был репетиционный день перед предстоящим торжественным шествием *синсянхуэй*, которое, естественно, должны были организовать и возглавлять духовные власти [74].

Документы, подобные приведенному здесь циркулярному предписанию, крайне редки. Это, видимо, объясняется тем, что такие организации, как военизированные подразделения, *цюйжэни, синжэни* и аппарат административных учреждений, в отличие от основной массы населения, которое объединялось по другим признакам (родственному и территориальному), были прикреплены к монастырям, если так можно выразиться, «по месту работы». Короче говоря, буддизм, используя существовавшую структуру местного общества, сумел сосредоточить в своих руках организацию всей общественной жизни.

Вопрос о том, насколько найденные в Дуньхуане документы *шэ* могут быть использованы применительно к Китаю в целом, т. е. применимы ли они для иллюстрации общественной жизни в то время в собственно Китае,— это предмет большой самостоятельной темы. Здесь только нужно подчеркнуть, что в периоды изоляции (см. примеч. 2), как свидетельствуют документы, китайцы, соприкасаясь сначала с тибетцами, а затем также с уйгурами и другими племенами, сумели сохранить свои традиции и обычаи. В частности, как это отмечает и Ж. Жерне [8, с. 254], существует совершенно очевидный параллелизм между китайским институтом, который сформировался вокруг культа территориальных божеств-покровителей (*шэ*), и теми объединениями мирян из Дуньхуана, которые создавались при буддийских монастырях. Они регулярно, весной и осенью, на алтаре *шэ* совершали завершавшиеся общим пиршеством обряды жертвоприношений. Наконец, нельзя не подчеркнуть, что как сохранившиеся уставы *шэ*, так и конкретные документы этих объединений свидетельствуют о слиянии одной из важнейших основ китайской духовной жизни — культа предков и семейных верований с буддийской религией.

[1] При династии Хань, когда был образован Дуньхуанский округ (в составе 6 уездов: Дуньхуан, Минъань, Сяогу, Юаньцюань, Гуанчжи и Лунлэ), общая численность населения округа составляла 38 335 человек (11 200 дворов). В 758 г. в собственно Дуньхуанском уезде было 4265 дворов, 16 250 человек. Предполагается, что к IX—X вв. население уезда возросло до 20 тыс. человек [12, с. 40, 319].

[2] При изучении дуньхуанских документов следует иметь в виду, что история Дуньхуана подразделяется на три самостоятельных периода: 1) дотибетский период (до 781 г.), когда Дуньхуан входил в состав империи Тан, 2) период тибетского завоевания (781—848) [26] и 3) так называемый период Гуйицзюнь, когда с 848 г. власть в этом районе перешла в руки *цзедуши* [25] и Дуньхуан до занятия этого района тангутами в 1036 г. [15, с. 58] фактически, так же как и при тибетцах, был изолирован от Китая.

В конце VIII в., т. е. после прихода тибетцев в Дуньхуан, судя по рукописи S-2729 [27, с. 293—295], датированной 788 г., там действовало по крайней мере 13 монастырей. В рукописи S-542 [24а, с. 710—720] из той же коллекции, но составленной несколько позднее — в 806 или 812 г., сохранилось упоминание о 14 монастырях, из них 10 мужских и 4 женских. Ниже, в примеч. 3, при перечислении монастырей периода Гуйицзюнь они помечены звездочкой. Монастырь Синшаньсы там не назван, его при *цзедуши* не было.

Одна из рукописей тибетской части дуньхуанского фонда Пелльо, хранящаяся под шифром Р-994, содержит составленный в тибетской транскрипции перечень 18 китайских названий монастырей. Время составления этого списка не определено [26, с. 268].

[3] Из рукописи Р-2738 [27, с. 291], составленной в 869 г., т. е. вскоре после образования округа Гуйицзюнь, видно, что в Дуньхуане было 17 следующих монастырей: мужские — Баоэньсы * (в 788 г. — 9 монахов, в 823—835 гг. — 31 монах, в 895 — 47 монахов), Даюньсы * (соответственно 16, 15, 31), Кайюаньсы * (13, 21, 48), Линтусы * (17, 37, ?), Лунсинсы * (28, 23, 50), Ляньтайсы * (10, 10, 27), Саньцзесы (—, —, 22), Цзиньгуанминсы * (16, 26, ?, в 925 г. — 62), Цзинтусы (—, —, 22), Цяньминсы (—, —, ?), Цяньюаньсы * (19, ?, 27), Юнъаньсы * (11, 17, ?, в 806 г. — 36); женские: Аньгосы * (?, 29, 139), Дачэнсы * (44, 61, 173; в 865 г. — 209), Линсюсы * (67, 55, 143), Пугуансы * (47, 57, 189; в 806 г. — 127) и Шэнгуансы (—, 7, 49; в 865 г. — 79). Это же количество монастырей (без перечисления их названий) указано во фрагменте Р-2879 [27, с. 313], составленном почти столетие спустя, около 960 г.

Подробнее о каждом из монастырей см. в кн.: Китайские документы из Дуньхуана. Вып. 1. [13, с. 153—158].

[4] *Ланьжо* (или *аланьжо*, от санскр. aranya) — «хижина отшельника, пустынь». Использовались не только для уединения монахов, но и служили местом отправления религиозных культов, местом проведения религиозных собраний мирян. Часто в документах фигурируют как место сбора членов *шэ*. Последние нередко жертвовали средства, строительные материалы и ткани на их сооружение или благоустройство.

В дуньхуанских документах встречаются названия следующих 11 *ланьжо*: Ань Цин-цзы ланьжо — пустынь Ань Цин-цзы, Бэй ланьжо — северная пустынь, Гуаньлоу ланьжо — чиновничья пустынь, Добао ланьжо — пустынь Будды Добао, Дуньхуан ланьжо — Дуньхуанская пустынь, Кун чжэли ланьжо — пустынь наставника Куна, Синь ланьжо — новая пустынь, У цзя ланьжо — пустынь семьи У, Цзецзя ланьжо — пустынь Цзецзя, Чжоу цзя ланьжо — пустынь семьи Чжоу, Юэ цзя ланьжо — пустынь семьи Юэ.

Насколько можно видеть из приведенных выше названий, большинство *ланьжо* названо, по-видимому, по имени жертвователей либо по имени их обитателей или владельцев.

[5] В первой половине VI в. ярым приверженцем буддизма в Дуньхуане становится местный правитель Юань Тай-жун, организовавший переписку буддийских сутр [12, с. 77]. В 530—534 гг. он выделяет средства на создание в Дуньхуане скриптория. Несколько раньше, в 511—514 гг., здесь функционировал другой казенный скрипторий, возглавлявшийся чиновником по имени Линху Чун-чжэ, где тоже переписывались буддийские произведения [29, с. 24—25]. М. И. Демидова неверно считает эти скриптории монастырскими [6, с. 9]. В рассмотренных ею колофонах иероглиф *гуань* («казенный, правительственный»), раскрывающий подчиненность скриптория, никак не может означать «монастырский». Более того, рукописи заверены печатью местного военно-административного управления, ведавшего всеми делами округа. На протяжении трех столетий (VI—VIII вв.) существование скрипториев в Дуньхуане прослеживается только в указанные выше годы.

Вообще перевод и размножение буддийских текстов были централизованы и проводились под контролем центральной власти непосредственно в столице (см. примеч. 14).

Происхождение буддийских текстов, написанных в Дуньхуане, носит совершенно иной характер. К написанию их как мирян, интересовавшихся философской стороной буддийского учения, так и особенно монахов побуждала идея «накопления заслуг», которая, являясь, по буддийским понятиям, основной духовной ценностью, приближала верующих с каждым богоугодным поступком к достижению совершенства. Монахи, как пишет, приводя выдержку из дуньхуанского документа, Фудзиэда Акира [28, с. 5], «экономили на одежде и продуктах, чтобы скопить средства на переписку сутры» и пожертвовать ее монастырю. Переписка сутр мирянами под воздействием буддийских проповедников, вне всяких сомнений, была вызвана необходимостью пополнять фонды монастырских библиотек, поскольку поступления из центра явно были ограничены.

[6] Мы имеем в виду документ 850 г., который хранится под № 51 в японском музее Юринкан, в Киото, и фрагмент из коллекции Стейна (в Британском музее) под шифром S-4710 [7, № 7880].

[7] *Синсян* — букв. «путешествие образа, статуи». Название торжественной части празднества в день рождения Будды, который в Дуньхуане отмечался в 8-й день второго месяца. Изображение (статуя) Будды водружалось на специальную повозку и провозилось по выработанному маршруту по городу. Непосредственным руководителем и организатором этого шествия (*синсянхуэй*) был один из отделов *дусэнтунсы* (или, сокращенно, *дусы* — управления духовной общины) — *синсянсы*. Самое активное участие в его организации и проведении принимали и члены мирских объединений *шэ*. В частности, они покрывали часть расходов, связанных с его ритуальной стороной, обеспечивали сбор необходимых продуктов, предоставляли для перевозки статуи лошадей и т. п.

[8] Изучению документов *шэ*, хранящихся в коллекциях Пелльо и Стейна, посвящены три специальные работы японских ученых — проф. Наба Тосисада [16; 18] и Тикуса Масааки [24]. Работы первого относятся к довоенному времени, когда дуньхуановедение как наука находилось в стадии становления. К тому времени еще совсем не была изучена история Дуньхуанского региона, а это привело к тому, что автор не всегда имел возможность, например, правильно определить время составления документов. При их изучении он исходил из общекитайской истории, а не из собственно Дуньхуана, в котором были найдены рукописи, охватывающие три периода его истории (см. примеч. 2). Основываясь на том, что в текстах некоторых общинных документов нет прямых указаний на связь с буддиз-

мом, Наба Тосисада пришел тогда к выводу, что объединения *шэ* были двух типов: связанные и не связанные с буддизмом, т. е. первые строились по принципу приверженности мирян к буддизму, вторые являли собой всего лишь группы взаимопомощи. Последние исследования показывают, что все дуньхуанские *шэ* были самым тесным образом связаны с буддизмом, с деятельностью функционировавших там монастырей. В частности, Тикуса Масааки [24, с. 284, сн. 23] склонен считать, что в основе своей это была единая по своей форме организация. Не согласен с делением *шэ* на два типа и Ж. Жерне в работе, посвященной исследованию хозяйственной деятельности буддийских монастырей в Китае в V—X вв. [8, с. 253, сн. 3]. Хранящиеся в нашем фонде документы *шэ* (см. примеч. 21) позволяют внести ясность и сделать некоторые дополнения к результатам исследования Тикуса Масааки, который из-за недостатка фактов отнес, например, некоторые общинные документы периода тибетского господства в Дуньхуане к более позднему времени — к периоду Гуйицзюнь.

[9] Количественный состав мирских общин более раннего (V—VI вв.) периода, как это удалось установить Наба Тосисада и Жаку Жерне, нередко достигал 200 и более членов. Наба Тосисада отмечает, например, объединения численностью 500 и даже 1000 человек [8, с. 254—255; 16, с. 46].

[10] Активная деятельность проповедников по организации населения вокруг буддийских монастырей не могла не тревожить правителей Китая. Известен, например, указ, датированный 5 г. *сянь-хэн* (674 г.), который гласил: «Объединения (общины) весенних и осенних жертвоприношений (*чуньцю эршэ*) в основе своей преследуют возношение молитв о ниспослании щедрот земледельцам. (Однако) в последнее время стало известно, что стали создаваться еще и другие общины, например такие, как *данцзун* (кровнородственные общины), *ии* (территориальные) и т. п. (В эти общины) вовлекается множество людей. Они устраивают целевые сборы, чтобы поочередно помогать друг другу... Однако для семей, которые постигает горе (несчастье), эта помощь оказывается незначительной. Крестьянам она не приносит никакого облегчения. Отныне повелеваем (всем нашим) учреждениям запрещать их деятельность» [22, цз. 22].

Вмешательство правительства, как видно, не имело никакого эффекта. В 823 г. чжэсиский *гуаньчаши* Ли Дэ-юй в своем докладе трону писал, что расходы на захоронения и траурный ритуал не соответствуют социальному положению крестьян. Обряды и жертвоприношения, сопровождающие похороны, излишне роскошны и расточительны. Чтобы покрыть все расходы, крестьяне вынуждены объединяться в *шэ* для оказания взаимопомощи либо брать под проценты ссуду, лишая тем самым себя основных средств к существованию. Поскольку такая практика приняла повсеместный характер, он предлагал запретить использовать расшитую золотом и серебром парчу и не сопровождать похороны музыкой [22, цз. 38].

[11] Культ божества земли был общим как для верхов, так и для низов общества, однако, как отмечает Л. С. Васильев, с усилением роли территориально-административных связей и политических отношений в Китае вскоре сложилась целая система различных иерархически организованных культов *шэ*. Одни служили религиозно-символическим выражением нерушимости государства (*гошэ, дашэ*) или отдельного царства, удела (*ваншэ, хоушэ*), другие были культом того или иного аристократического рода (*хаошэ*), третьи — культом небольшой сельской общины (*сяншэ*) [3, с. 58—61].

В рамках этих культов на алтаре каждого *шэ* дважды в год совершались специальные строго разработанные обряды в честь божества земли. Весной устраивались моления с пожеланием плодородия, осенью — благодарственные жертвоприношения.

[12] Вклиниваясь в народные верования китайцев, буддизм ассимилировал местные культы и учения. Вооруженные огромной литературой (см.

примеч. 14) буддийские проповедники удачно вплетали буддийскую систему этики в традиционную мораль китайского общества, в частности в конфуцианство. Их не особенно интересовало, кому поклоняются миряне, чьи ритуалы они выполняют, в каких церемониях участвуют.

[13] Согласно представлениям мирян, индивидуум мог создать себе хорошую карму путем постоянного накопления духовных заслуг, которые выражались в первую очередь в помощи и подношениях буддийским монахам и монастырям. Сумма заслуг, накопленных в этой жизни, придавала человеку уверенность в том, что в будущем его ожидает лучшее перевоплощение. Вместе с тем считалось, что накопление заслуг имело последствия и в этой жизни, так как сознание выполненного религиозного долга делало человека счастливым и спокойным.

[14] В каталоге *Кайюань шицзяолу* [11], составленном танским монахом Чжи-шэном, охвачен 664-летний (с 66 по 730 г.) период переводческой деятельности в Китае. В этом справочнике зарегистрировано 176 монахов-переводчиков. Общее количество переведенных ими произведений составляет 2278 названий буддийских текстов (7046 *цзюаней*). При династиях Суй и Тан в столице существовало несколько крупных государственных архивохранилищ-библиотек (Хунвэньгуань, Цзисяньюань, Ханьлиньюань, Вэньсюэгуань и др.), которые занимались не только учетом и комплектованием литературы вообще, но и ее размножением — перепиской. Обычно приказом императора предписывалось, например, обеспечить все уездные или областные хранилища таким-то произведением. При суйском Янь-ди таких хранилищ в стране насчитывалось 612 с общим количеством в 900 000 свитков с буддийскими произведениями. К 731 г. в одной только библиотеке Цзисяньюань («Палате средоточия мудрости»), которую Икэда Он сравнивает с Александрийским мусейоном, было 80 000 свитков [10].

В скрипториях, которые были организованы при центральных архивохранилищах-библиотеках, работало много ученых, художников, существовали специальные штаты профессиональных переписчиков, редакторы, корректоры и вычитчики. Переписку рукописей контролировал специально назначенный цензор. Была разработана четкая система оформления и хранения литературы.

В Дуньхуане организованная переписка сутр, насколько позволяют судить об этом найденные там документы, была только при тибетцах и в период Гуйицзюнь [25; 29], т. е. когда этот район был изолирован от Китая. При Суй и Тан существование казенных скрипториев в Дуньхуане прослеживается только в 511—514 и в 530—534 гг. (см. примеч. 5).

[15] *Суцзян* — букв. «простонародные рассказы», «народное повествование». Один из видов буддийской проповеди, рассчитанной на широкую аудиторию, на простой народ. Чтение этих проповедей, как сообщает в своих дневниках Эньнин, было принято проводить в течение месяца трижды в год — в 1, 5 и 9-м месяцах. Однако в Дуньхуане они проходили как будто бы только дважды — в 1-м и 9-м месяцах [20].

О практике изустного распространения буддизма в Китае и о характере произведений, положенных в их основу, а также о том, как буддийские тексты породили в китайской литературе возникновение некоторых новых жанров, см. в работах Л. Н. Меньшикова [1; 2; 14].

[16] Создать или накопить заслуги можно было индивидуально (см. примеч. 13) или группами (семьей, родственной группой, коллективом *шэ*), например, постройкой какого-нибудь культового сооружения. Среди найденных в Дуньхуане рукописей имеется некоторое количество так называемых *гундэцзи* (тексты с перечислением поступков, которые были направлены дарителями на укрепление буддийской общины, и с пожеланиями получить за это определенные блага для себя), происхождение которых связано с постройкой на средства членов *шэ* пещерных храмов и *ланьжо*. В этих текстах наряду с пожеланиями благополучия членам своих общин

коллективы *шэ* выражают надежду видеть жизнь в крае спокойной, желают счастья и долголетия правящему в Дуньхуане дому и т. п.

[17] Под апокрифами, по определению Л. Н. Меньшикова, в китайском буддизме понимаются произведения, не являющиеся переводами буддийских сочинений (с санскрита или пали), но написанные в Китае и имитирующие форму обычных сутр. Почти все апокрифы были утеряны и в Дуньхуане найдены вновь. Они дают богатый и интересный материал по истории приспособления буддизма в Китае к китайским распространенным понятиям. Создание произведений подобного типа, основанных на наиболее элементарных и широкодоступных принципах буддизма с учетом традиционно сложившихся основных норм конфуцианства, а также многочисленных даосских обрядов и культов, было вызвано стремлением буддистов не вступать в конфликт с народной идеологией, доказать, что понятия буддизма не вступают в противоречие с системой, которую народ кладет в основу своих воззрений на некоторые стороны жизни [1, с. 82—84].

[18] Здесь и ниже квадратные скобки выделяют слова, отсутствующие или утраченные в подлиннике. Добавлены в переводе для большей связности по-русски.

[19] Шифр «Р» указывает на принадлежность данной рукописи к фонду Пелльо, который хранится в Национальной библиотеке в Париже. «S»— шифр коллекции Стейна в Британском музее.

[20] Дань — мера объема сыпучих тел, состоявшая из 10 доу (100 шэн). При Тан и У-дай равнялась 59,4 л; один доу=5,94 л.

[21] Подробное описание и текстологический анализ документов, которые вошли в настоящую статью из Дуньхуанского фонда Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР (коллекция С. Ф. Ольденбурга, шифр Дх-...), будут опубликованы в кн.: «Китайские документы из Дуньхуана», вып. II. Факсимиле документов, перевод с китайского, исследование и приложения Л. И. Чугуевского.

[22]. *Шэчжайвэнь* («тексты общинных молебствий») — особый вид молитвенников, составлявшихся на предмет проведения какого-либо общинного молебствия или религиозного собрания. Эти тексты, отличаясь друг от друга лишь в стилистическом отношении, были полностью идентичны по своей форме и существу. Вступительная их часть содержала прежде всего набор формул, которые прославляли учение Будды и воспевали его величие. Затем шла пояснительная, основная часть, в которой раскрывалась как направленность данного религиозного собрания (или богослужения), так и формы его проведения. И, наконец, излагались конкретные желания членов *шэ*, которые должны быть испрошены.

[23] *Шэюаньвэнь* («тексты с пожеланиями общины») — вид молитв, в которых перечисляются общие желания членов *шэ* или благие пожелания молящимся, местным правителям и т. п. Часто эти тексты входили составной частью в *шэчжайвэнь* (см. примеч. 22).

[24] *Шэивэнь*, или *шэвэнь* («тексты молитв общины») — часто употреблялись как собирательный термин для обозначения молитвенных текстов *шэ* либо как сокращенное от *шэчжайвэнь* и *шэюаньвэнь*.

[25] Кроме упомянутых здесь документов, уже одно название которых указывает на их непосредственное отношение к *шэ*, имеется еще ряд текстов, содержание которых свидетельствует об участии членов этих объединений в общих для всех буддийских праздниках и обрядах. К их числу относятся: *иньша фовэнь, жаньдэнвэнь, эр юэ ба жи вэнь* и др.

[26] *Лянху* — категория непосредственных производителей, занимавшихся производством растительного масла [17]. Используя принадлежавшие монастырям средства производства — масловыжимальные прессы, *лянху* должны были поставлять им определенное (на год) количество масла, которое шло как на пропитание монастырской братии, так и на реализацию излишков на рынке. Сырье, необходимое для его производства, предостав-

лял монастырь. Он же брал на себя все расходы по установке и амортизации оборудования. В качестве компенсации за свой труд *ляньху* получали право на свободную эксплуатацию монастырского оборудования, однако с той части продукции, которую они производили для продажи, монастырь взимал с них своеобразный промысловый налог, который зафиксирован в дуньхуанских документах под названием *лянкэ*.

Относительно характера отношений монастырей с *ляньху* существуют разные точки зрения. Одни считают, что названная категория непосредственных производителей состояла из наемных рабочих [24], другие видят в их отношениях элементы аренды [19а].

[27] *Даочан* — собственно «площадка истины», от санскр. *Budhimandala*. Первоначально место, где Будда достиг просветления. Позднее это название стало нарицательным для мест культовых отправлений, где проводились буддийские собрания, празднества и т. п.

[28] *Цзяша* (от санскр. Kasāya) — название одного из одеяний монахов. Наплечная накидка (хитон), символизировавшая избавление от трех пороков, свойственных человеческому роду,— чревоугодия, нечистых слов и поступков.

[29] 8-й месяц в условиях Дуньхуана, как нам известно из тех же дуньхуанских документов, приходился на страдную пору. В конце этого месяца истекал срок возврата ссуды [35].

[30] Описание рукописи см. [4, № 1594].

[31] В тексте пропущен знак *ши* — «десяток».

[32] При династиях Тан и У-дай 1 чи был равен 31,1 см.

[33] *Чэтоу* — название хозяйственной должности. По-видимому, нес ответственность за содержание и организацию транспортного хозяйства.

[34] Судя по косвенным сведениям, содержащимся в тексте одного из циркулярных предписаний (Дх-5699), У Те-цзы был членом объединения Чэнъаньфан сяншэ, которое функционировало при мужском монастыре Юнъаньсы.

[35] Если упомянутый выше У Те-цзы действительно был членом названной нами общины, то есть все основания рассматриваемую здесь рукопись считать частью отчетного документа монастыря Юнъаньсы, который был в волости Лунлэсян. Время написания этого документа, как и Дх-5699, можно отнести к 937—958 гг.

[36] Сведения, которые сохранились в этом документе, дают возможность установить только 40% (191 из 466 чи) всех поступлений ткани. Если предположить, что остальные 275 чи были пожертвованы малосостоятельными или нещедрыми дарителями, то утраченная часть отчета должна содержать указания минимум еще на 15—20 источников ее поступления.

[37] *Вэн* — обычно глиняный сосуд с горловиной, применявшийся для приготовления (закваски) вина. В дуньхуанских документах чаще упоминается в качестве меры объема: «один вэн», «половина вэна». Емкость его установить пока не удалось.

[38] Среди непосредственных производителей, работавших в монастырских хозяйствах, были не только наемные или арендаторы, но также и категория монастырских зависимых, которых в период тибетского господства в Дуньхуане называли *сыху* («монастырские») [24а], а при Гуйицзюнь — *чанчжу байсин* («постоянные крестьяне») [37; 40; 45].

[39] *Чжуаньте* — собственно «извещение по округу», распространенный в Дуньхуане способ оповещения членов различных корпораций, объединений — духовной и мирских общин, производственных артелей и т. п. Тексты циркулярных предписаний составлялись в одном экземпляре и, как правило, подписывались *луши*. По своей форме *чжуаньте* состояли из двух частей: в первой излагалось основное содержание предписания, которым предлагалось выполнить определенные обязанности, вытекавшие из устава или правил данного объединения, а во второй шло перечисление лиц, кото-

рых это предписание касалось. В заключительной части основного текста почти всегда напоминалось о мерах наказания или взыскания в случае невыполнения («в соответствии с уставом») или нарушения данного предписания. Каждый, кто ознакомился с документом, должен был против своей фамилии поставить подпись (или знак), обычно ставили точку, и передать предписание дальше, по кругу, очевидно ближайшему соседу. Последний, по-видимому, возвращал *чжуаньте* в исходный пункт — в правление общины.

[40] Описание рукописи см. [5, № 2916].

[41] *Хэ* — сорт грубой шерстяной ткани; дерюжка.

[42] В тексте стоит *пи* — кусок. Его установленные стандартные размеры составляли 4 чжана (40 чи)×1,8 чи (см. примеч. 32). Если же судить о размерах *пи* по контрактам о займах тканей, которые были найдены в Дуньхуане [36], то размеры его колебались от 36 до 40 чи при ширине 1,8—1,9 чи. В шести выявленных нами случаях ширина куска составляла от 2 до 2,6 чи.

Здесь нельзя не отметить, что в тех же контрактах о займе тканей за единицу измерения тканей сорта *хэ* был принят *дуань* (отрез), а не *пи*, причем размеры отрезов не указываются вообще. Только в одной рукописи [S-1946; 31; 34] мы нашли упоминание о том, что *дуань* должен быть равен 1,2 чжана (12 чи).

[43] Подобная оговорка присутствует во всех циркулярных предписаниях. Возможно, штраф, который взимался с них, шел в резервный фонд общины либо как дополнение к тому, что должны были собрать члены объединения в данном конкретном случае.

[44] *Цзяо* — одно из названий сосудов для вина, рог. Поскольку в документах, как правило, в качестве объема фигурируют «один вэн», «половина вэна» и «один цзяо» вина, то думается, что он составлял четвертую часть вэна (см. примеч. 37).

[45] *Туаньтоу* — старшина группы, отряда. К сожалению, здесь трудно определить, руководителем какой группы было данное лицо. Дело в том, что в Дуньхуане по групповому принципу были организованы и монахи, занимавшиеся хозяйственными работами, и зависимое от монастырей население (*сыху*), и члены различных объединений или артелей. Были *туаньтоу* и внутри мирских общин.

[46] *Сянгуань* — начальник волости, волостной староста.

[47] *Паньгуань* — название должности, обычно мелкие чиновники, служившие в государственных учреждениях. Была такая должность и при дуньхуанских монастырях.

[48] Полная сохранность документа позволяет предполагать, что в состав рассматриваемой общины входила, как минимум, 21 семья, т. е. те 19 человек, что перечислены в конце документа, плюс *луши* Ань, подписавший это предписание, и семья Хэ Цзы-шэна, которую постигло несчастье. Кто-то из членов общины должен был исполнять обязанности *шэчжана* — главы объединения, однако упоминания о нем здесь мы не находим. Вряд ли его не было вообще и он пропущен здесь случайно. Очевидно, в его явке просто не было необходимости.

Обращает внимание преобладание в составе общины представителей фамилий Ань и Фань (по 7 человек от каждого рода), которые составляли $^{2}/_{3}$ общего состава общины. Одна треть общинников имеет должностные звания, причем носители фамилии Ань, как видим, занимали руководящие посты в местной волостной (*сянгуань, паньгуань*) и общинной (*шэгуань, луши*) администрации, представители других фамилий (Фань, Тан и Кун) исправляли хозяйственную должность *туаньтоу*.

[49] Еще более четко ссылки на статьи устава прослеживаются в предписании под шифром Дх-1439а [41].

[50] Текст рукописи хранится в Британском музее под шифром S-6537

об. [24, с. 233—235]. Время ее составления, как считает Тикуса Масааки, относится к началу периода Гуйицзюнь, т. е. к 50-м годам IX в.

[51] См. примеч. 11.

[52]. *Цзяньфу* — букв. «построить счастье». Ни в одном из общеизвестных толковых словарей этот термин не зарегистрирован. Содержание его продолжает оставаться не уточненным. В циркулярных предписаниях он встречается в устойчивом контексте: «ежегодно (или в соответствии с традицией) один день (отводить для) *цзяньфу*», т. е. это одно из обязательных мероприятий объединений *шэ*. Наба Тосисада, посчитав, что термин *цзяньфу* — это сокращенное от *цзянь фухуэй* («провести собрание при монастыре»), дальше этого определения не пошел [18, ч. 4, с. 763]. Не уточнили значение термина и более поздние исследователи (ни Ж. Жерне, ни Тикуса Масааки). Вместе с тем, думается, что раскрытие этого термина позволит уточнить один из важнейших вопросов, которые возникают при изучении деятельности *шэ*. Так, в одном из общинных документов [Р-4536 об., см. 16, ч. 3, с. 544; 18, ч. 4, 763—764] мы читаем, что «ежегодно для (того, чтобы обеспечить проведение) всех трех постов устраивается *цзянь цзы фухуэй*», т. е. «собрание по созданию материальных средств». Местом сбора, куда с соответствующим количеством зерна предлагалось явиться на *цзяньфу*, всегда назван конкретный монастырь. День собрания (обычно это было в конце или в начале года), похоже, никогда не был связан ни с одной из общих для всех дат, ни с каким-либо праздником.

[53] *Сань чанюэ чжай* — букв. «три великих поста». Этим собирательным термином обозначались три месяца — 1, 5 и 9-й. В эти месяцы проводились специальные богослужения (в том числе и *суцзян*, см. примеч. 15), которые имели своей целью наставить слушателей-прихожан на самоусовершенствование, на творение добрых дел. В эти месяцы миряне особенно строго должны были соблюдать запрет на убой скота. Соблюдением этой одной из пяти великих заповедей («не убий») буддизма мирянин мог создать себе хорошую карму.

[54] В текстах обычно стоит термин *саньцзянь*, что может означать «три дела», «три случая», «три (одежды)». Как видим, общинный фонд обеспечивал материальные издержки только на трех членов семейства. Сохранившиеся фрагменты общинной отчетности позволяют говорить о существовании своеобразных лицевых счетов (так называемых *минму*), куда по просьбе, очевидно, самого вступавшего в общину вносились имена трех членов его семьи, которые могли претендовать на получение *цзэн* (приношений). В первую очередь это были, конечно, те, кто по возрастным данным мог раньше других переселиться в потусторонний мир. Известны случаи (см. S-2041), когда положения устава в части оказания помощи на похороны распространялись и на членов семьи, которым исполнилось 10 лет.

[55] *Иньшафо* — размножение изображений Будды при помощи деревянных досок или особых трафаретов (см. *иньшафохуэй*, примеч. 60).

[56] *Чжайчжу* — жертвователь, лицо, которое в качестве дара преподнесло монастырю продукты питания; в общине — распорядитель пиршества, религиозного собрания.

[57] См. примеч. 7.

[58] *Жаньдэнхуэй* — название одного из основных буддийских праздников (праздник фонарей, 14—16-го числа 1-го месяца), сопровождавшихся иллюминацией, возжиганием светильников. Устраивался он в честь Будды в 24-м перерождении. Вообще возжигание светильников устраивалось и в других случаях. В общинах, например, они практиковались при совершении молений, посвященных чьему-либо выздоровлению, на молениях с пожеланием кому-либо благополучного путешествия. Растительное масло, которое требовалось для заправки светильников, поставляли члены *шэ*.

[59] *Юйланьпэньхуэй* — название одного из основных буддийских праздников (праздник поминовения душ 15-го числа 7-го месяца), обрядов.

Соблюдение этого праздника обусловлено сюжетом «Сутры об улламбане». Ее содержание призывает последователей буддизма делать самые разнообразные приношения общине. Ученик Будды Мулянь (Маудгальяян) узнает, что его мать попала в ад, где предается страшным мучениям. При помощи Будды Мулянь проникает в ад. Усердным следованием учению Будды, предаваясь покаянию и стремясь к постижению истины, он добивается освобождения матери от вечных мук. Впоследствии ежегодно в 15-й день 7-го месяца Мулянь делает обильные приношения общине, чем добивается избавления от наказания за грехи предков в семи поколениях.

[60] *Иньшафохуэй* — название одного из буддийских обрядов (сокращенно *иньшафо* или *иньфохуэй*), которые приходились на 1-й месяц. Суть его состояла в том, что при помощи клише верующие делали оттиски с изображением Будды (на листе бумаги или на ароматной глине). Буддийская заслуга здесь зачитывалась так же, как за чтение молитв, т. е. каждый сделанный оттиск соответствовал однократному прочтению специальной молитвы *(иньшафовэнь)*, которые читались на молениях. Судя по циркулярным предписаниям, члены *шэ* совершали этот обряд в своем узком кругу. Тот, у кого проводилось такое собрание, должен был обеспечить клише и необходимую жертвенную пищу.

[61] См. примеч. 53.

[62] Текст этой рукописи сохранился в тетради, которая кроме приведенного нами заявления Ван Фэнь-цзы содержит еще 3 документа (акт об усыновлении, контракт о найме и о разделе имущества) и одно письмо. Видимо, кто-то переписал их в качестве образца для своей практической работы.

[63] *Циньциншэ* — термин *циньцин* в словаре диалектных выражений Жэнь Эр-бэя [9, с. 366], составленном на основании дуньхуанских текстов, отождествляется со словосочетанием *цинью*, т. е. «родные, знакомые и друзья».

[64] *Цюйжэнь* — этим термином обозначали лиц, прямой обязанностью которых было ремонтировать шлюзы, плотины и вообще следить за состоянием ирригационной системы, каналов (*цюй*). Организационно они были объединены в специальные группы, артели, каждая из которых, судя по косвенным сведениям, имела, как и *шэ*, свой устав [42].

[65] *Синжэнь* — сокращенное от *синъежэнь* — «ночной караул». Организованы были по типу *цюйжэней* (см. примеч. 64). Похоже, что они содействовали органам местной власти в поддержании общественного порядка. Об одной из функций этих отрядов свидетельствует рукопись S-3005 из коллекции Стейна, к сожалению, она не опубликована и доступна только по каталогу Л. Джайлза [7, № 7852] — это «Список *синжэней*, охраняющих большую статую Будды», в нем зарегистрировано 11 человек. Институт *синжэней* существовал при Тан, в период Гуйицзюнь и, очевидно, сохранялся и при тибетцах, так как мы знаем, что при них в Дуньхуане была такая административная единица, как *Синжэнь було* — «поселение *синжэней*».

[66] См. примеч. 56.

[67] *Фаюаньвэнь* — досл. «Изречение (выражение) пожеланий», особый вид молитв у буддистов. О них см. [2, с. 161; 14, с. 16—17].

[68] В тексте одного из сохранившихся уставов (P-3989), который опубликован в работе Чэнь Цзу-луна [46, с. 75—77], есть оговорка, что сам устав должен быть объявлен всенародно и доведен до сведения властей.

[69] Рукопись из коллекции Отани (№ 2838). Исследована в статье Найто Кэнкити, посвященной изучению официальных документов Танской эпохи [19, с. 29—30].

[70] Судя по резолюции на оборотной стороне этого документа, здесь имеются в виду *шэгуань* и *цуньчжэн* волости Сюаньцюаньсян.

[71] Описание рукописи см. [4, № 1633].

[72] *Яцянь* — название повинности, существовавшей в Китае в начале династии Сун. Под этим же термином понимают и тех, кто ее выполнял. Несли охрану правительственных складов, занимались транспортировкой (сопровождением) казенного имущества. В период У-дай — военизированные отряды при аппарате *цзедуши*.

[73] *Мао (маоши)* — в Китае сутки подразделялись на 12 отрезков времени, по 2 часа каждый. Обозначались они циклическими знаками. Цикл *мао* соответствовал отрезку от 5 до 7 часов утра.

[74] О практике привлечения организаций и местного населения к участию в торжественных шествиях рассказывает, в частности, документ Р-2856 [24, с. 252—253; 46, с. 94—97]. Происхождение его связано с организацией похорон главы дуньхуанской духовной общины У-чжэня (816—895). В этом документе детально расписан порядок процессии, названы конкретные лица, отвечающие за организацию каждой ее части, распределены обязанности между отдельными монастырями и коллективами. В частности, в числе непосредственных участников и организаторов процессии названы отдельные объединения мирян.

Литература

1. Бяньвэнь о воздаянии за милости (Рукопись из Дуньхуанского фонда Института востоковедения). Часть I. Факсимиле рук., исслед., пер. с кит., коммент. и табл. Л. Н. Меньшикова. М., 1972.
2. Бяньвэнь о Вэймоцзе. Бяньвэнь Десять благих знамений (Неизвестные рукописи бяньвэнь из Дуньхуаньского фонда Института народов Азии). Изд. текста, предисл., пер., коммент. Л. Н. Меньшикова, М., 1963.
3. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
4. Воробьева-Десятовская М. И., Гуревич И. С., Меньшиков Л. Н., Спирин В. С., Школяр С. А. Описание китайских рукописей дуньхуанского фонда Института народов Азии. Вып. I. М., 1963.
5. Воробьева-Десятовская М. И., Зограф И. Т., Мартынов А. С., Меньшиков Л. Н., Смирнов Б. Л. Описание китайских рукописей дуньхуанского фонда Института народов Азии. Вып. II. М., 1967.
6. Демидова М. И. Дуньхуанская книга как памятник китайской культуры конца IV — первой половины IX века. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Л., 1974.
7. Giles L. Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum. L., 1957.
8. Gernet J. Les aspects économiques du Bouddhisme dans la société Chinoise du V-e au X-e siècle.— «Publications de l'école Française d'extrême orient». Vol. XXXIX. Saigon, 1956.
9. Жэнь Эр-бэй. Дуньхуан цюй чутань. Шанхай, 1955.
10. Икэда Он. Сэй То-но сюкэнъин.— «Хоккайдо дайгаку бунгакубу киё». Т. 19. Ч. 2. 1971, с. 47—48.
11. Кайюань шицзяолу. Сост. Чжи-шэн. [Б. м.], 1735 (?).
12. Канаока Сёко. Тонко-но минсю, соно сэйкацу то сисо. Токио, 1972.
13. Китайские документы из Дуньхуана. Вып. 1. Факсимиле. Изд. текстов, пер. с кит., исслед. и прил. Л. И. Чугуевского. М., 1981.

14. Китайские рукописи из Дуньхуана. Памятники буддийской литературы сувэньсюэ. Изд. текстов и предисл. Л. Н. Меньшикова. М., 1963.
15. Кычанов Е. И. Очерк истории тангутского государства. М., 1968.
16. Наба Тосисада. Буккё синко-ни мотодзукитэ сосики-сэрарэтару тюбанто годай дзидай-но сяю-ни цукитэ.— «Сирин». 1939, т. 24, ч. 3—4.
17. Наба Тосисада. Рёко ко.— «Сина буккёси гаку». Т. 2, ч. 1, 2, 4.
18. Наба Тосисада. Тодай-но сяю-ни цукитэ.— «Сирин», 1938, т. 23, ч. 2—4.
19. Найто Кэнкити. Сайики хаккэн тодай каммондзё-но кэнкю.— «Сайики бунка кэнкю». Т. 3. Киото, 1960, с. 9—131.
19а. Нинда Нобору. То-мацу Годай-но Тонко дзиин дэнко канкэй бунсё.— «Сайики бунка кэнкю». Т. 2. Киото, 1959, с. 69—90.
20. Reischauer E. O. Ennin's Travels in T'ang China. N. Y., 1955.
21. Се Чжи-лю. Дуньхуан ишу сюйлу. Шанхай, 1957.
21а. Сюй гао сэн чжуань. Сост. Дао-сюань. [б. м.], 1735?
22. Тан хуэй яо. Сост. Ван Фу. Шанхай, 1955.
23. Тикуса Масааки. Тонко-но сокан сэйдо.— «Тохо гакухо». Т. 31. Киото, 1961.
24. Тикуса Масааки. Тонко сюцудо «ся» бунсё-но кэнкю.— «Тохо гакухо». Т. 35. Киото, 1964.
24а. Тикуса Масааки. Тонко-но дзико ни цуйцэ.— «Сирин». 1961. Т. 44, № 5.
25. Фудзиэда Акира. Сасю кикигун сэцудоси симацу.— «Тохо гакухо». Т. 12. Ч. 3—4. Т. 13. Ч. 1—2. Киото, 1942—1943.
26. Фудзиэда Акира. Тобан сихайки-но Тонко.— «Тохо гакухо». Т. 31. Киото, 1961.
27. Фудзиэда Акира. Тонко-но сони сэки.— «Тохо гакухо». Т. 29. Киото, 1959.
28. Фудзиэда Акира. Тонко-но сякё-но дзи сугата.— «Бокуби», № 97. Киото, 1960.
29. Фудзиэда Акира. Fujieda Akira, The Tunhuang manuscripts. A General Description.— «Zinbun», № 9. Kyoto, 1966.
30. Цукамото Дзэнрю. Тонко буккёси кайсэцу.— «Сайики бунка кэнкю». Т. 1. Киото, 1958, с. 37—77.
31. Чугуевский Л. И. Дуньхуан в VIII—X вв. (в печати).
32. Чугуевский Л. И. Дуньхуановедение.— Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник 1968. М., 1970.
33. Чугуевский Л. И. Заемные документы из Дуньхуана. — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Краткое содержание докладов VII годичной научной сессии ЛО ИВАН, апрель 1971 года. Л., 1971.
34. Чугуевский Л. И. К вопросу о формах личной зависимости в Дуньхуане.— Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XI годичная научная сессия ЛО ИВАН СССР (краткие сообщения и автоаннотации), 1975.
35. Чугуевский Л. И. Китайские документы о выдаче зерна под проценты в эпоху династии Тан (Из дуньхуанского фонда ЛО ИВАН СССР).— Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Краткое содержание докладов V годичной научной сессии ЛО ИВАН, май 1969 года. Л., 1969.
36. Чугуевский Л. И. Китайские юридические документы из Дуньхуана (заемные документы).— Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник 1975.
37. Чугуевский Л. И. Материалы к характеристике непосредственных производителей, работавших в монастырских хозяйствах в Дунь-

хуане.— Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. IX научная сессия ЛО ИВАН (автоаннотации и краткие сообщения). Л., 1973.
38. Чугуевский Л. И. Некоторые данные об отношениях объединений мирян с местной администрацией в Дуньхуане.— Восьмая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1977.
39. Чугуевский Л. И. Новые материалы к истории согдийской колонии в районе Дуньхуана.— «Страны и народы Востока». Вып. X. Средняя и Центральная Азия. География, этнография, история. М., 1971.
40. Чугуевский Л. И. О крепостных крестьянах при буддийских монастырях в Дуньхуане (VIII—X вв.).— Седьмая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1976.
41. Чугуевский Л. И. Общинные объединения мирян при буддийских монастырях в Дуньхуане.— Шестая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1975.
42. Чугуевский Л. И. Оросительная система в Дуньхуанском уезде.— Одиннадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1980.
43. Чугуевский Л. И. Танские подворные списки из Дуньхуана, Чжанъе и Турфана.— Пятая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1974.
44. Чугуевский Л. И. Фрагмент «фаншу» из дуньхуанского фонда ИНА АН СССР.— Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Тезисы докладов IV годичной научной сессии ЛО ИНА, май 1968 года. Л., 1968.
45. Чугуевский Л. И. Хозяйственные документы буддийских монастырей в Дуньхуане.— Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. VIII годичная научная сессия ЛО ИВАН (автоаннотации и краткие сообщения). Л., 1972.
46. Chen Tsu-lung. La vie et les oeuvres de Wou-tchen (816—895). Contribution à l'histoire culturelle de Touen-houang.— «Publications de l'école Française d'extrême orient». Vol. XL. P., 1966.

Б. Б. Вахтин

БУДДИЗМ И КИТАЙСКАЯ ПОЭЗИЯ

Раскрыть тему, заявленную в названии этой статьи, со сколько-нибудь достаточной полнотой не только трудно, но, пожалуй, и невозможно. Поэтому автор предпринимает здесь лишь попытку наметить общие контуры проблемы и поделиться наблюдениями, далекими от систематичности.

Как известно, первые сведения о проникновении буддизма в Китай относятся к I в. н. э. К середине II в. это иноземное учение уже достаточно распространилось, и в поэзии (точнее, в прозо-поэтическом жанре *фу*) появляются первые образы, навеянные буддизмом. Так, поэт Чжан Хэн (78—139) пишет о буддийском шрамане как образце аскетической стойкости и неподверженности соблазнам (ода-*фу* «Западная столица»). Но упоминает он шрамана мимоходом, случайно [16, с. 21]. Судя по всему, буддизм на китайской почве до конца III в. делает лишь первые шаги. Традиции Ханьской империи с ее разработанным конфуцианским мировоззрением, впитавшим в себя многие элементы других систем, не давали буддизму достаточно простора для успешной проповеди, а смутное время восстаний и междоусобиц расположило умы к приятию новых идей и концепций, но не создало для буддизма каких-либо специальных преимуществ. Рядом с ним развивались различные направления даосизма, школа *фа цзя* («законников»), школа *мин цзя* («логиков») и другие учения. Примерно с середины III в. наибольшим влиянием стал пользоваться даосизм с его идеями ненарушимой «естественности» природы, в ход которой человек не должен вмешиваться, поскольку этот ход — претворение *дао*-абсолюта; человеку, как части природы, открывалось широкое поле свободы от условности, правил и норм — он мог стремиться к таким ясным ценностям, как долголетие и здоровье. Но понятно, что на фоне крушения четырехсотлетней империи и ее идеологии такие представления даосизма не могли надолго удовлетворить людей. Поиски продолжались, споры и дискуссии принимали все более острый характер, разброд усиливался.

Тем временем буддизм продолжал распространяться по стране, центры его возникали в самых разных местах — от знаменитого сейчас Дуньхуана на далекой северо-западной

окраине до Шаньдуна на востоке, от Чанъани и Лояна на севере до Учана в бассейне Янцзы и до Цзяочжоу на юго-востоке. Но на первых порах буддизм не принимался во внимание ни даосизмом, ни другими участниками поисков новой идеологии. И это понятно — предстояло преодолеть самый главный барьер, самую основную трудность, стоявшую перед иноземным учением. Трудность эта — язык.

Дело было не только в том, что китайский и индийский языки решительным образом различались грамматикой и письменностью. Гораздо сложнее было преодолеть разницу между системами понятий, выработанных этими языками. Китайская литературная традиция тяготела к факту, к исторической дате, к конкретности образа; когда же эта связь с реальностью прерывалась, то китайская литература демонстрировала столь сложные, замысловатые и вычурные образцы поэзии (уже упоминавшиеся оды-*фу*), что само прочтение их было делом нелегким, а их пышная образность была малопригодна для «логичного» развития мысли. Кроме того, за тысячу лет литературной традиции и за многие десятилетия существования при Хань своего рода университета с тысячами студентов словесность разработала систему аллюзий и цитат, предполагавших знание письменных памятников прошлого. Осуществить перевод на китайский буддийских сочинений было исключительно сложно. Тем не менее эта работа велась, и в 286 г. появился первый сносный перевод «Праджня-парамита-сутры» [9, с. 19—38].

Проблемам перевода буддийских сочинений на китайский язык посвящен ряд работ [11; 14; 18, с. 286 и сл.]. Суть же процесса перевода можно определить как обычный дидактический процесс объяснения незнакомого через знакомое. О масштабах переводческой работы можно судить по некоторым цифрам: к 220 г. было переведено 409 сочинений, в 220—265 гг.— 253 сочинения и в 265—317 гг.— 491 [16, с. 40]. Ко времени падения династии Западная Цзинь (316 г.) буддизм окончательно подготовился к завоеванию Китая.

Страна в это время надолго, почти на триста лет, утратила свое политическое единство. На юге сменяли друг друга династии китайские, на севере — иноземные. Культурная ситуация в этих двух районах бывшей единой империи была весьма различной. На юге судьбы буддизма были тесно связаны с деятельностью таких замечательных проповедников, как Хуэй-юань (334—416), Чжи-дунь (314—366), Чжу Даошэн (365—434), и с именем первого императора династии Лян — У-ди, который правил в 502—549 гг. На севере выделяются два переводчика — Дао-ань (312—385) и знаменитый Кумараджива (344—413).

Именно в IV—VI вв. буддизм разрешил основные трудности философского, религиозного, языкового и социально-политического характера, связанные с внедрением в китайскую культуру.

В плане философском едва ли не основной новацией буддизма было переосмысление китайского термина *ли* («закон») — он стал трактоваться как некий абсолют, противопоставляемый реальным фактам бытия. Такая трактовка дуализма отличалась от традиционного противопоставления «темного» и «светлого» начал китайской философии древности и в дальнейшем сыграла, видимо, известную роль в неоконфуцианстве.

Завершилась в этот период разработка буддийского пантеона, ритуалов, монастырских уставов.

Буддизму удалось разрешить и свои политические проблемы — путем признания авторитета власти и покорности ей.

Наиболее четко это сформулировал Хуэй-юань. Он писал: «Те, которые почитают учение Будды, но остаются со своими семьями, это подданные, послушные власти светских правителей. Они не стремятся изменить общепринятый обычай, они ведут себя в соответствии с мирскими правилами... Воздаяние за грехи — это наказание; оно пугает людей и делает их осторожными. Храмы небес — это награда; она заставляет людей мечтать о небесных радостях и поступать соответственно... Поэтому те, кто нашел счастье на пути Шакья, неизменно прежде всего служат своим родителям и уважают своих правителей» [20, т. 52, с. 30]. На севере готовы были идти еще дальше и просто признавать царствующего императора воплощением Будды. Впрочем, и на юге императора У-ди называли *хуанди-пуса* («император-бодхисаттва») и *пуса-тяньцзы* («бодхисаттва — Сын Неба»), добавляя к его традиционно китайским титулам новый элемент. Любопытна попытка основателя династии Суй обосновать свои завоевания с помощью буддизма. В указе, изданном в 581 г., говорится: «Вооруженные мощью царя Чакраварти, Мы распространили учение величайшего из просветленных. С помощью сотен побед в сотнях сражений Мы утвердили десять добродетелей Будды. Поэтому оружие войны в наших глазах подобно подношению благовоний и цветов в дар Будде, а пространства этого мира подобны стране Будды» [20, т. 49, с. 107].

Наиболее успешно были решены проблемы перевода. На китайский язык удалось перевести огромный свод буддийских сочинений и сохранить систему буддийских понятий.
 В китайской литературной действительности появился новый

слой сочинений, которые изучались, переписывались и толковались знатоками.

И все-таки переводчики не всегда получали полное удовлетворение от своей деятельности. Так, Кумараджива с грустью писал: «Когда переводишь на китайский с индийского оригинала, последний теряет свою литературную выразительность. Общую мысль можно понять, но стиль исчезает полностью. Словно бы один разжевал рис и дал его другому — рис становится не только безвкусным, но этот другой вполне может вообще выплюнуть его» [18, с. 287].

В результате приспособления буддизма к особенностям китайской культуры он стал восприниматься многими уже не как чужеродное, новое и порой враждебное учение, а как система взглядов, не противоречащая традиционной китайской идеологии.

«Конфуций — это Будда, а Будда — это Конфуций»,— говорил Сунь Чо [22, с. 340]. Неизвестный автор писал: «Будда, Чжоу-гун и Конфуций не одинаково ли объясняли верность, сыновнюю почтительность, веру и покорность? Не говорили ли, что счастливы идущие по их пути и несчастливы сворачивающие с него?» А следующий автор добавляет еще и Лао-цзы: «Хотя Конфуций, Лао-цзы и Жулай по-разному объясняют три своих различных пути, но при внимательном изучении видно, что колея на каждой из этих дорог — одинаковая!» [22, с. 340].

Позиции буддизма стали прочными — и не только в среде правящего класса, но и в народной, крестьянской массе. Хотя мы мало знаем о «народном буддизме», но нет сомнений, что именно в нем происходили важные процессы соединения местных верований, словесного фольклора с буддийской стихией.

После объединения страны, после восстановления империи (конец VI — началоVII в.) буддизм весьма способствовал преодолению культурных различий между Севером и Югом. Он пользовался поддержкой правящих династий вплоть до середины VIII в.— до восстания Ань Лу-шаня (755—763), которое привело к глубоким изменениям в жизни империи; а в 842—845 гг. буддизм подвергся сокрушительным гонениям. Но до этого двести лет буддизм процветал: с его помощью власть проводила в жизнь программу единства, мира и социальной стабильности.

Именно в этот период усилилось влияние буддизма на китайскую культуру, прежде всего на архитектуру, скульптуру, изобразительное искусство.

В середине IX столетия буддизм был разгромлен. Монастыри уничтожались, их земли были конфискованы, монахов

преследовали. Это было, так сказать, внешнее проявление глубоких процессов, которые ряд ученых [10; 16] склонны связывать с экономическими причинами и относить их начало к VIII в. Следует отметить, что мы снова встречаемся с этим столетием как с особым, поворотным пунктом китайской истории, на который обращал внимание китаеведов Н. И. Конрад [7].

Однако очистить древние китайские представления от буддизма, как того требовали Хань Юй (768—824) и затем его последователи Оуян Сю (1007—1072) и Чжу Си (1130—1200), было уже невозможно — в течение тысячи лет буддизм внедрялся в китайскую культуру, в язык, в мировоззрение; его философия ставила проблемы, с которыми не было знакомо не только ханьское конфуцианство, но и многочисленные идейные течения древности. И конфуцианские реформаторы включали буддийские идеи (не признаваясь в том, откуда они их взяли) в свою философию и метафизику, в этику и практику.

Так завершился процесс интеграции буддизма в китайское мировоззрение — интеграции, весьма плодотворной для культуры. По мере своего укрепления в Китае буддизм по-разному влиял на поэзию, затрагивал различные ее стороны.

Можно — еще раз напомнив о предварительном характере положений данной статьи — выделить четыре различные области поэтического наследия буддизма в Китае, подчеркнув при этом, что в каждой сфере развитие в общих чертах отразило очерченные выше исторические судьбы китайского буддизма.

Какие же это области?

Прежде всего это поэзия буддийского канона, переведенного на китайский язык. Как известно, буддийский канон (по крайней мере отдельные его части) представляет собой высокохудожественное произведение. В. Н. Топоров справедливо пишет о «Дхаммападе», что она «является одним из самых высоких достижений древнеиндийской и мировой художественной литературы» [3, с. 47]. То же можно сказать и о многих других произведениях, как вошедших в «Трипитаку» («Три корзины закона») — основной свод буддийских сочинений, так и оставшихся за его пределами. Исследование поэзии китайского буддийского канона — особая и обширная тема, оно возможно лишь при знании как китайского, так и индийских языков, поскольку перед нами перевод (каким бы он ни был), а не оригинальное творчество. Такая особенность канонической поэзии, как чередование стихотворных частей с прозаическими, давно отмечена исследователями, равно как и влияние на китайскую литературу композиционно-

стилистического приема соединения двух парных строф, посвященных одной и той же теме и использующих одинаковую или сходную формальную конструкцию, а также воздействие на китайскую поэтику фонетических наблюдений над структурой слога, сделанных при транскрибировании в процессе перевода индийских слов и имен. В значительно меньшей степени обращалось до сих пор внимание на заимствования китайской поэзией отдельных художественных образов буддийского канона, например лотоса как символа неограниченных возможностей очищения от окружающей грязи; «пустоты» (*кун*) как символа отрешенности от мира; предмета и тени как символа неотделимости одного от другого (Мара неотступно следовал за Буддой, как тень неотступно идет за предметом, отбрасывающим ее, и выжидал какой-либо ошибки Будды) и т. п. Возможно, что и игра слов (омонимическая метафора, например *лянь* — «лотос» и *лянь* — «любить»), столь развившаяся в III—VI вв., тоже появилась в китайской поэзии под воздействием индийской поэтики. Хотя стихотворения в китайских переводах сутр не имеют рифмы (дело тут, видимо, не только в стремлении переводчиков точнее передать смысл оригинала — тот же Кумараджива писал *гатхи*, используя рифму, да и подбор рифмы в китайском языке трудности не представлял), однако их образы были достаточно богатыми, а мысли для китайского читателя новыми, чтобы оставить след в поэзии. Трудность при рассмотрении этого вопроса, однако, состоит еще и в том, что очень нелегко отделить заимствование от совпадения, поскольку у нас отсутствуют словари китайского поэтического языка IV в. до н. э.— VI в. н. э.

Следующая область поэтического наследия буддизма в Китае — обширная литература уже национального происхождения, связанная в своих истоках с пропагандой и бытованием учения Будды. Наши знания об этой литературе связаны в первую очередь со знаменитым открытием огромного книгохранилища — монастырской библиотеки, сохранившейся в пещерах Могао. Об этой библиотеке существует обширная и быстро растущая литература (см. библиографию в работе А. Н. Желоховцева, а также литературу, указанную в сносках в работах Л. Н. Меньшикова; там же указаны каталоги библиотеки). Не вдаваясь в споры, которые ведут исследователи по поводу жанровой природы найденных в библиотеке произведений, обратимся к той ее части, которая нас здесь интересует,— к буддийским произведениям, получившим с легкой руки Чжэн Чжэнь-до общее название *бяньвэнь*, букв. «измененный текст». Для нашей темы важны *бяньвэни* с религиозным (буддийским) содержанием, образцы которых

представлены, например, в публикациях Л. Н. Меньшикова [1; 2; 6].

Поэтические вставки в *бяньвэнь* разнообразны по форме, они испытывают двойное влияние — китайской поэзии и поэтических переводов в канонах, но по своему существу строго функциональны. Это скорее рифмованные (или ритмизованные) поэтические комментарии к сюжету и идеям данной *бяньвэни*. Вот, например, один из стихотворных кусков «Бяньвэнь о воздаянии за милости» в переводе Л. Н. Меньшикова [1, с. 185—187] (цифры примечаний автора я опускаю):

Я [давно уже] знаю, что принц
  скорбит о рожденье и старости,
Проявляет повсюду [свое] состраданье,
  много может [сделать] добра,
Но разве [могут] люди в миру
  заслуги [его] рассмотреть?
Только один пуса — [бодхисаттва]
  шествует [этим] путем.
[Он] никогда не спешит,
Заслуги [его] в трудах,
Непременно [он] от имеющих чувства
  изгонит [все] треволненья.
Если желает [принц] всех привести
  к удалению от страданий,
То лучше всего [постараться] добыть
  сокровище [жемчуг] Мони.
Морского дракона сокровище — жемчуг,
  который зовется Мони,
Искавших тысяча человек,
  добывшие же редки.
Хочешь ли пищи — тотчас велит
  появиться отличной пище;
Надо ль одежды — заставит вмиг
  пролиться дождем одежду.
Повсюду шелка дорогие,
  любой из них можно найти;
Всевозможное золото и серебро,
  все что хотите [вам будет].
Непременно, если постичь [свои] помыслы,
  сам нашел в себе силы,
Будут [все] говорить о принце:
  непостижим [он] мыслью.
Деянья пуса — [бодхисаттвы]
Исполнены состраданья,
Ничтожные люди бренного [мира]
  не могут их постигнуть.
Принцу [в его деяньях] доныне
  не [встречалось] препятствий,
Все его действия превратились
  в не постижимое мыслью.
Хотя [это] необходимо,
Он никогда не спешит,
В добрых делах как [он] много [успел]

заготовленного растратить!
Все ж опасаюсь, что [выпало] людям
мало счастливой судьбы:
[Тем из них, кто] не встретил принца,
пришлось возвратиться [ни с чем].
Хотя то, что покорный слуга ваш задумал,—
это низко и плохо,
Но так или иначе, в должное время
хорошенько все рассудите,
Если [принц] хочет покоя себе,
стремится к наградам по службе,
[Пусть] не вызывает гнева царя,
или кончится [это] бедой.
Не сможет решиться — порядок нарушит,
и будет лишь горе и стыд,
Пот от страха сольется [в ручей],
[домой] не посмеет вернуться [1].

На этом заканчивается речь сановника, но стихотворный кусок продолжается:

В то дальнее время [что сделал] принц,
эти услышав слова,
Был ли доволен иль не был доволен,—
[об этом] споем [мы] потом.

Нетрудно заметить, что приведенные строки продолжают и развивают мысли, высказанные сановником в прозаической части, предшествующей стихам [1, с. 185]:

«Я вижу, что принц не таков, как мирские жители. Он наделен жалостью, наделен милосердием, наделен знанием, наделен мудростью. Ненавидит стенания при убийстве живого; знает тяготы при занятии посевами и не желает заниматься посевами» и т. д.

Если бы мы попытались из текстов стихотворных частей буддийских *бяньвэней* выделить поэтический мир, нарисованный воображением поэтов, то мы не получили бы самостоятельной картины, а лишь обнаружили бы тот мир, который рисует буддизм (разумеется, интерпретированный *бяньвэнями*). Таким образом, самостоятельное значение поэзии в *бяньвэнях* не слишком велико, и рассматривать поэтические куски в них можно лишь в контексте либо одной *бяньвэни*, либо совокупности *бяньвэней*. Следует отметить и очень невысокий поэтический уровень этих стихов.

Третья область, в которой выразилось влияние буддизма на китайскую поэзию,— это творчество поэтов, представляющих элитарную литературу. Здесь мы находим описанные в блестящих стихах красоты буддийского храма, обновляющего душу и дающего прибежище тому, кто хочет укрыться от мирской суеты, кто чуждается славы и стремится к покою. Не ставя невозможной задачи обозреть это великое множе-

ство стихотворений, приведем здесь несколько образцов поэзии, которой коснулись буддийские настроения.

Поэт Юй Синь (513—581) написал подражание стихотворению некоего Хэ «Возвращаясь домой, тоскую о прежней жене» [27, с. 53]. Привожу его прозаический перевод (ниже все стихотворения даются в таких же переводах):

В лиловом тереме закончилось утро,
В средней башне кончается вечер.
Не слышно больше бесценного смеха —
Напрасно старался на несколько дней вернуться сюда.
Галерею утром не подметают,
В спальне на рассвете закрыты двери.
Мох растет там, где звучало ее пение,
Паутина скопилась на ее ткацком станке.
Навсегда умолкли струны на ее старой лютне,
Под стропилами, слышавшими ее пение,
летают осенние ласточки.
Утреннее облако... Только его могу ждать...
За этим ночным пологом нам уже не встречаться.
Желал бы войти в сладкую росу —
Но обманчивы лучи светильника мудрости.
Разве кто-нибудь поймет, каково мне нынче вечером
в Лояне?
Вернулся домой... Одинок — и слезы льются на грудь.

Весьма традиционное стихотворение, не нуждающееся, видимо, в комментариях, привлекает внимание предпоследним двустишием. Дело в том, что «сладкая роса» (*гань лу*) и «светильник мудрости» (*хуэй дэн*) — это слова из буддийского лексикона: первое означает амброзию бессмертия, напиток богов, своего рода символ освобождения, нирваны, второе — светоносное учение Будды, просветляющее людей от мрака их заблуждений. Поэт, тоскующий о своей прежней возлюбленной, рад бы последовать за учением буддизма, чтобы избавиться от страданий, но не верит, что это учение его спасет,— скорбь его слишком сильна.

Любопытно стихотворение Тан Цзи «Из колодца достал золотую заколку» [27, с. 54]:

В давние дни женщина из дома певиц
Рвала цветы около открытого колодца.
Рвала цветы — и втыкала себе в прическу,
Отражалась в колодце — и любовалась собой.
Гляделась-гляделась — никак не могла оторваться,
Смеялась-смеялась — сама с собой заигрывала.
Драгоценная заколка туда и упала.
С тех пор не один год прошел,
Перья зимородка на заколке стали грязью и исчезли,
А золото такое же, как раньше.
Этой женщины сегодня уже нет,
А этот предмет до сего дня сохранился.

Здесь прямо не выражено влияние буддизма, но необычность стихотворения, близость его к назидательности, сюжетности, образ тленности всего, что не истинная драгоценность («золото» — *цзинь* — образ нетленности, несокрушимости в буддизме),— все это заставляет подозревать воздействие буддийских представлений на автора (буддийского монаха).

Сяо Янь, знаменитый покровитель буддизма, император-будда У-ди (*хуанди-пуса*), о котором упоминалось выше, отдал дань в своих стихотворениях представлениям, воспринятым им из иноземного учения. Так, в четверостишии на мотив «Любимая слышит» он писал [27, с. 72]:

Прекрасна-прекрасна женщина в золотом тереме,
Сердце ее как лотос в яшмовом пруду!
Стремится отблагодарить милого за его любовь,
Надеется вместе странствовать на небесах
блаженства.

«Лотос в яшмовом пруду» — традиционный буддийский образ; «небеса блаженства» (*фань тянь*) — восемнадцать небосводов буддийской мифологии. В этой миниатюре отразилось влияние не только образности буддизма, но и — в значительно более сильной степени — анонимных произведений IV—VI вв., так называемых «южных *юэфу*», в которых воспевалась любовь. Среди этих стихотворений есть циклы на определенный мотив: «Любимая слышит» (*хуань вэнь*), «Полночь» (*цзые*) и т. п. Любопытно, что некоторые циклы называются «измененные песни»: *хуань вэнь бянь гэ* [28, с. 1205], *цзы е бянь гэ* [28, с. 1202—1203]. Речь идет, возможно, о каких-то изменениях в мелодиях, однако было бы небезынтересно сравнить термин *бянь гэ* («измененные песни») с терминами *бяньвэнь* и *бянь сян* («измененные изображения»).

Замечательное стихотворение «Надпись для кельи монаха И-гуна» [21, т. 193, *Мэн Хао-жань цзи*, с. 17] принадлежит влюбленному в природу поэту Мэн Хао-жаню (689—740):

И-гун учится созерцанию и покою,
Удалился от мира, укрылся в пустом лесу.
За стенами его хижины одинокий пик высится
со славой,
Перед ступенями его дома множество ущелий
уходят в глубину.
Вечернее солнце светит сквозь полосы дождя,
Омытая зелень роняет тени во двор.
Вглядись хорошенько в чистоту лотосового
цветка —
И поймешь незапятнанность его сердцевины.

Несколько слов в этом переводе следует пояснить. Текст стихотворения предназначался для стен кельи (жилого по-

мещения при буддийском храме) монаха И-гуна (о нем сведения не сохранились) — на это указывает слово «надпись» (*ти*). «Созерцание» (*чань*, санскр. *дхьяна)* — особое состояние очистительного самосозерцания; «покой» (*цзи*, санскр. *прашама, вивикта шанти*) — состояние полного успокоения, отключения от страстей и желаний, приближение к нирване. «Удалился от мира» (*цзе юй*) — букв. «построить („связать“) хижину» для отшельнической жизни, отсюда переносное значение — «удалиться от мира». «Пустой лес» (*кун линь*) — лес, в котором нет людей, девственный лес. «Омытая зелень» (*кун цуй*) — букв. «изумрудно-зеленое», «пребывающее в пустоте», т. е. растения во дворе жилища монаха; «пустые» (очищенные, омытые дождем) от пыли — от мирской пыли. «Чистота цветка лотоса» и «незапятнанность его сердцевины» символизируют нравственную чистоту И-гуна, освобожденность его сердца (*синь* — «сердцевина цветка» и «сердце человека» как вместилище его помыслов) от суеты и страстей мира.

На этом стихотворении, казалось бы буддийском и по теме, и по кругу идей, и по лексике, и даже по, так сказать, практическому предназначению (украшать стену кельи), видно, как трудно порой вычленить в «чистом виде» какое-либо идеологическое учение из сплава китайского поэтического творчества, из той особой культурной стихии *вэнь*, которую столь соблазнительно было бы назвать «четвертым учением» старого Китая — наряду с *сань цзяо*, о которых упоминалось выше. В самом деле, понятия «пустоты» и «очищенности» присущи не только буддизму, но и даосизму; «пустой лес» мы встречаем и в светских стихах; игру слов «сердцевина цветка» — «сердце человека» тоже; третья и четвертая строки могли бы быть и в совершенно другом стихотворении, в ином контексте.

Более отчетливо по своим буддийским мотивам стихотворение Ван Вэя (699—750) «Поднимался в монастырь Бяньцзюесы» [21, т. 193, *Ван Ю-чэн цзи*, с. 84]:

Тропинка среди бамбуков ведет к изначальной
земле,
Горный пик лотосом высится над
спасительным градом.
Перед окнами простираются Три Чу,
За лесом текут по равнине Девять рек.
На молодой траве сидят, скрестив ноги,
Под высокой сосной звучит чтение
буддийского канона.
Обитель пустоты... за облаками завета...
Созерцание мира, приобретение свободы
от рождений...

Здесь тоже нужно кое-что пояснить. «Изначальная земля» (*чу ди*) и «спасительный град» (*хуа чэн*) — символы монастыря, о котором идет речь в стихотворении. «Три Чу» — это название всей местности Чу, которая делилась на Западное, Восточное и Южное Чу. «Девять рек» (*Цзю цзян*) — это, вероятно, те девять рек, что впадают в озеро Дунтинху. Оба эти географических названия подчеркивают беспредельность вида, открывающегося из монастыря. «Сидят, скрестив ноги» — видимо, это сидят в молитвенных позах монахи; «звучит чтение буддийского канона» (*сян фань шэн*) — у Ван Вэя сказано менее определенно: «раздаются буддийские (санскритские) звуки». «Обитель пустоты» (*кун цзюй*), или «жизнь в пустоте»,— место, где сердце (помыслы) живущих «пусты», т. е. очищены от мирской суеты. «За облаками завета» (*фа юнь*) — *дхармамегха*, буддизм как оплодотворяющее облако. «Свобода от рождений» (*у шэн*) — нирвана как отрицание рождения и смерти.

На примере этого стихотворения видно, как буддийские идеи и представления полностью инкорпорированы в классическое стихотворение. В китайской поэзии великое множество стихотворений написано «с высоты» — с возвышения, башни, горы, куда поэт поднимается (*дэн*). Многим из этих произведений присуще настроение печали, отстраненности от жизни, углубленного размышления, осознания связи времен. Это настроение может выражаться различно, отнюдь не только в буддийском духе или даосском, но и без связи с тем или иным определенным миропониманием. Однако композиция, строй и поэтические особенности таких стихотворений очень близки, они меняются в зависимости лишь от вида поэзии (четверостишие, восьмистишие, стихотворения с большим числом строк и т. п.), но не от их «идейного содержания». В стихотворении Ван Вэя первые две строки — описание места, куда поднялся поэт; следующие две — описание пространства вокруг этого места; в строках 5—6 появляется человек (или люди — поэт не уточняет); наконец, в последнем двустишии дается как бы рассказ о чувствах и мыслях, возникших у поэта. Очень сходная композиция и в стихотворении Ли Бо (701—762) «Осенью поднимаюсь на Северную башню Се Тяо в Сюаньчжэне» [21, т. 191, с. 278] [2]:

Город у реки... Словно нарисован на картине!
Вечером с горы всматриваюсь в ясную
пустоту неба.
Два течения ограничивают светлое зеркало.
Пара мостов роняет цветную радугу.
Среди дыма человеческих жилищ мерзнут
мандариновые деревья,

В осеннем воздухе облетают утуны.
Кто вспомнит о бывшем на Северной башне?
Дует ветер... Грущу о господине Се.

«Два течения» — две реки, сливающиеся у города Сюаньжэна; «светлое зеркало» — поверхность воды в месте слияния; «пара мостов» — два моста, видные с башни. Остальное, видимо, пояснений не требует. Обратим внимание, что в первых двух строках описано то место, куда поднялся поэт; в следующих двух — вид, открывающийся с башни; затем упоминаются люди, сообщается о времени года; наконец, последнее двустишие — грустные воспоминания Ли Бо о Се Тяо, который тоже бывал здесь.

Для более полной иллюстрации независимости поэтического жанра от буддийского или какого-либо иного настроения поэта приведу стихотворение автора не столь знаменитого, как Ли Бо, Ван Вэй и Мэн Хао-жань, но достаточно прославившегося в свое время (VIII в.),— Чан Цзяня. Стихотворение называется «Надпись для кумирни за монастырем Пошаньсы» [30, с. 1461], и хотя в названии нет слова «поднимаюсь», но в первой же строке сообщается, что поэт прибыл в этот монастырь:

Чистым утром вхожу в старинный монастырь,
Раннее солнце освещает высокую рощу.
Тропинка среди бамбука ведет в место уединения,
Келья скрыта глубоко среди цветов и деревьев.
Свет в горах радует души птиц,
Блеск воды в запруде освобождает сердца людей.
Здесь замирают голоса всего существующего на свете —
Только слышны удары колокола...

Воздерживаясь от комментирования и объяснения перевода, скажу только, что «души птиц» — несколько вольная передача китайского *няо син*, букв. «существо, характер птиц», а словом «освобождает» я передаю уже знакомое нам *кун* — «опустошает, очищает от мирской суеты». В этом стихотворении нет описания вида, открывающегося из монастыря, композиция в первых четырех строчках несколько иная, чем в предыдущих примерах,— внимание поэта направлено не в сторону окружающего монастырь пространства, а вглубь — к кумирне (*чань юань* — букв. «помещение для медитации»), находящейся за монастырем. Но третье и четвертое двустишия по своему значению и структуре не отличаются от знакомой нам схемы — среди «мертвой» природы

появляются люди и птицы, а в финале описано основное настроение автора — чувство уединения и отрешенности от мира.

Пожалуй, типичным примером того, как влиял буддизм на поэтов элиты, является творчество Ван Вэя. «Вималакирти», «поэт-монах» — называли его. Он удивительно умел сочетать государственную службу чиновника-конфуцианца с напряженными духовными исканиями буддиста. *Нэй фо вай жу* — «внутри буддист, снаружи конфуцианец» — говорили о нем [29, т. 2, с. 75]. Действительным монахом Ван Вэй никогда не был, этим словом обозначалась «не официальная принадлежность к определенной религии, не какой-то духовный сан, а определенный склад мышления, строй чувств, образ существования»,— писал Н. И. Конрад [8, с. 24]. В своих стихотворениях он достиг небывалого прежде единения с природой, растворения в ней. Вот одно из его произведений — «Гуляю у храма Сянцзисы» в прозаическом переводе Н. И. Конрада [8, с. 23]:

Не знаю, где храм Сянцзисы.
Прошел уж несколько ли, вступил
на облачную вершину.
Старые деревья... Тропинки для человека нет.
Глубокие горы. Откуда-то звон колокола.
Голос ручья захлебывается на острых камнях.
Краски солнца холодеют среди зелени сосен.
Вечерний сумрак. У излучины пустынной пучины
В тихом созерцании отшельник укрощает
ядовитого дракона.

Н. И. Конрад отмечает, что этот отшельник, «возможно монах из обители, укрощает своей мыслью злого дракона — того дракона, который гнездится в пучине, а может быть, того же дракона, только таящегося в его собственной душе?» [8, с. 24].

Для Ван Вэя показательны такие строки, как «Лишь на склоне жизни полюбил покой, Мириады дел перестали заботить сердце» (А. И. Гитович удачно перевел это стихотворение — см. [8, с. 230]) или «Тишина весной на земле и в небе, Сердце отдыхает вместе с разлившейся рекой» [29, с. 75]. Невозможно, конечно, сказать о его стихах или отдельных строчках: все они написаны под прямым влиянием таких-то идей такой-то сутры или такой-то школы — слишком великим поэтом был Ван Вэй, чтобы не была для него главным учителем сама поэзия, но общий его настрой, стремление к нравственному совершенствованию, к освобождению от мнимых ценностей государственного служения — освобождению внутреннему, духовному — все это, несомненно, укреплял в нем

буддизм. Такое «мирное сосуществование» в одном человеке двух диаметрально противоположных ипостасей — чиновника-конфуцианца и отшельника-буддиста — чрезвычайно характерно для представителей высшей китайской культуры. Трудно сказать, почему такое с европейской точки зрения «раздвоение личности» или даже «отсутствие принципиальности» в старом Китае, по-видимому, не воспринималось как нечто «дурное», от чего следует избавиться. Вернувшись домой из присутствия и сняв одежду чиновника, верный слуга государственной системы брался за кисть и писал стихотворение, пронизанное буддийскими настроениями или даосской мистикой, беседовал с другом о прелестях отшельнической жизни и суетности мира; одним словом, как бы легко и свободно переходил от одной системы ценностей к другой, не заботясь о том, что в европейской цивилизации называется «символом веры», «цельной личностью», «верностью идеям» и т. п. Внутри буддист или даос, снаружи конфуцианец — это можно сказать об очень многих выдающихся поэтах старого Китая. Что это? Особая терпимость или просто отсутствие такого понятия, как «личность»? Сознательное невмешательство общества в духовную жизнь своей служилой интеллигенции? В том ли тут дело, что «внешнее» требовало лишь неукоснительного соблюдения своих правил и норм поведения, сурово карая отступления от них, а духовный мир человека («внутреннее») не подлежал никакому суду и никто не требовал «исповеди», или в том, что мир мыслился как бы разделенным на несоприкасающиеся сферы, в каждой из которых были свои правила и своя система ценностей, и человеку надлежало лишь следовать им и не нарушать их, в какой бы сфере он ни оказывался в той или иной момент жизни? Не берусь дать ответ на эти вопросы, однако это факт, что многие поэты, подобно Ван Вэю, «внешне» были одно, а «внутренне» — другое.

Прежде чем перейти к следующей области влияния буддизма на китайскую поэзию — к творчеству поэтов-монахов, действительных монахов, принявших постриг, позволю себе небольшое отступление.

Приведенные выше стихотворения даны в прозаическом переводе, иными словами, перестали существовать как явление поэзии. Это понадобилось для того, чтобы максимально элиминировать субъективное начало, которое неизбежно привносится любой попыткой (даже робким и ученическим внесением ритма) дать поэтический перевод. Как показывает опыт, читатель сам производит — в большинстве случаев, видимо, подсознательно — перевод прозаического переложения стихов на какой-то очень индивидуальный язык образов и

впечатлений, так что даже лучшие поэтические переводы, помещенные рядом с прозаическим, воспринимаются читателем как неудачные, поскольку вступают в противоречие с собственным «переводом» читателя. Попробую показать это на примере из творчества Ван Вэя — стихотворении «*Сун Юань эр ши Аньси*», переведенном такими признанными мастерами, как А. И. Гитович и акад. В. М. Алексеев (последний указан как «редактор перевода») *.

Вот перевод, осуществленный под редакцией В. М. Алексеева [5, с. 85]:

«*Провожаю Юаня второго,*
назначаемого ***в Аньси»***

Утренним дождем в Вэйчэне
Чуть пыльца увлажнена.
Зелены у дома тени,
Свежесть ив обновлена.
Выпей, друг, при расставанье
Снова чарку наших вин!
Выйдешь ты из Яньгуаня
И останешься один.

В примечании указывается, что Яньгуань (правильно Янгуань) — это древняя застава на территории современной провинции Ганьсу.

Перевод А. И. Гитовича [8, с. 203]:

«*Провожаю Юаня второго,*
назначенного в Аньси»

В Вэйчэне утренним дождем
Седая пыль орошена.
Нагие ивы за окном
Листвой украсила весна.
Я предлагаю осушить
Еще один бокал вина.
В дороге дальней, может быть,
Друзей не встретишь. Пей до дна!

А вот прозаический перевод:

«*Провожаю Юаня второго,*
едущего в Аньси по делам службы»

Вэйчэн. Утренний дождь увлажнил легкую пыль.
Постоялый двор. Зелено-зелено! Обновился цвет ивы.
Советую тебе: осуши со мной еще один кубок вина,
Выйдешь на западе за Янгуань — там уже не будет
старого друга...

* Автором этого перевода является Ю. К. Щуцкий, ученик В. М. Алексеева, крупный ученый-синолог. Его перу принадлежат многие переводы из классической поэзии Китая, которые (вместе с переводами В. М. Алексеева), по существу, открыли русскому читателю китайскую поэзию. Переводы Ю. К. Щуцкого публиковались в сборниках «Восток» (кн. 1) и вышли отдельной книгой (Антология китайской лирики. VII—IX вв. по Р. Хр. М.—Пб., 1923.) — *Примеч. ред.*

8 Зак. 520

К прозаическому переводу необходимо, конечно, добавить, что Юань второй — друг Ван Вэя; что в городок Аньси на далеком западе его послали служить по высочайшему повелению; что Вэйчэн — город неподалеку от столицы, от знаменитой Чанъани; что ветку ивы принято было дарить на прощание друзьям и возлюбленным как знак верности; что Янгуань — сторожевой пост недалеко от Аньси, тоже на крайнем западе; что поблизости от Аньси были знаменитые монастыри Дуньхуана; что «старый друг» (*гу жэнь*) в китайской поэзии противопоставляется издревле новому другу (*синь жэнь*), и намек на эту будущую привязанность Юаня второго присутствует уже во второй строке, в слове «обновился» (*синь*); что, таким образом, в стихотворении автор не только потому просит Юаня выпить с ним еще, что у Юаня там, далеко, не будет друзей, а еще и потому, что автор здесь останется в одиночестве, покинутый, ревнуя, почему и старается побыть подольше с уезжающим. В поэтических переводах, приведенных выше, индивидуальность их авторов присутствует и в выборе слов (например, «пыльца» вместо «пыль» в первом и «седая пыль» вместо «легкая пыль» во втором), и в размере, и в рифме. Но главное — в сочувствии, столь традиционном для нашей жизни и литературы, к уезжающему в дальние края: он-то там «останется один», «друзей не встретит», так следует выпить «при расставанье» «до дна» — выпить, потому что там-то не с кем тому будет. Между тем мысль китайского поэта богаче, он сочувствует и *себе*, остающемуся без незаменимого, единственного друга, и предлагает выпить, потому что и *ему, здесь* не с кем будет, он, поэт, останется одиноким и преданным.

На этом примере я остановился не только потому, что он краток, а переводы выполнены авторами, чьи знания и талант не вызывают сомнений, но еще и потому, что он, как мне кажется, иллюстрирует то положение, что китайский поэт стремится прежде всего передать свое состояние и настроение, избегая по большей части изображать переживания и чувства другого, а это связано с той прерывистой, дискретной картиной бытия, о которой выше шла речь в связи с двойной — «внешней» и «внутренней» — жизнью Ван Вэя и которая, возможно, как-то связана с миропониманием буддизма.

Четвертая область влияния буддизма на китайскую поэзию — творчество бесчисленных поэтов-монахов. Здесь мы находим широкий спектр идей, настроений и форм — от пропагандистских стихотворений до высокой поэзии, ничем не отличающейся от образцов элитарной литературы.

Первыми среди этих поэтов-монахов были Чжи-дунь, Кумараджива и Хуэй-юань. Их стихи — образцы пропаганды

буддизма. Так, Чжи-дунь в стихотворении «Восьмого дня четвертой луны славлю Будду» [26, с. 500] прославляет бодхисаттву, а Кумараджива воспевает буддийское понятие пустоты [26, с. 505]:

Первый образ — образ пустоты,
Пустота... Она настойчиво ждет этого образа.
Заимствуешь слова, чтобы обрести разумение ее —
Разумения окончательного неоткуда обрести.
Только в ней можешь избавиться от вечных сетей,
Поселиться бы в ней — но нет там места, чтобы поселиться.
Если можешь озариться ее светом —
Перестанешь приходить в этот мир и уходить из него.

Интересно четверостишие «Послание шраману Фа-хэ», написанное Кумарадживой:

Сердце среди гор воспитывается в светлой добродетели,
Уносятся вредные ароматы долгих бесчисленных причин.
Печально кричит феникс-луань на тунговом дереве —
Чистые звуки пронизывают все девять небес...

Поэтическому творчеству буддийских монахов был посвящен доклад Юнь-юань Яна «Поэты-монахи в истории китайского буддизма», подготовленный к XXVII Международному конгрессу востоковедов. По изложению этого доклада, опубликованному в 1971 г. [19], трудно судить о материале, привлеченном автором, однако его основной вывод ясен: Юнь-юань Ян считает, что поэзия буддийских монахов расцветала во времена правления династий Тан и Сун (VII—XIII вв.), т. е. тогда же, когда и светская литература, а затем религиозная «постепенно пришла в упадок» [19, с. 482].

Поэтов-монахов было много. Назовем имена Фа-линя (571—639), Хуэй-цзе (580—636), Фэн-ганя (713?—?), Цзяо-жаня (760?—?), Гуань-сю (832—912), Ци-иня (886?—?), Цзы-ланя (900?—?), Сю-му (?—918), Шань-чжу (1320?—?), Да-синя (1317?—?), Чжи-жэня (1333?—?), Мяо-шэня (1338?—1370?), Цзуи-яня (1340?—?), Цзу-мина (1340?—?), Цзу-бо (1341?—?), Да-гуя (1342?—?), Син-дуаня (1341?—?), Дэ-сяна (1388?—?), Цзун-сяня (1544?—?), Фан-цзэ (1567?—?), Сы-сюэ (?—1597), Чжи-да (1596?—?), Жу-юя (1605?—?), Да-шаня (1644?—?), Бэнь-чжоу (1654?—?), Юань-цзина (1660?—?), Тун-фу (1660—?), Тун-мэня (1660—?), Цзинь-бао (1614—1680), Чэнь Хун-шоу (1599—1652), Пэн Шао-шэна (1740—1796).

Остановлюсь для примера на творчестве Хань-шаня — буддийского чаньского монаха и прославленного поэта, прославленного, впрочем, значительно больше в Японии, чем у себя на родине [25].

Годы жизни Хань-шаня неизвестны, обычно считают, что жил он в VIII—IX вв., хотя возможно, что и позднее. Не знаем мы ни фамилии его, ни имени, ни откуда он родом — остались лишь его стихи (до нас дошло свыше трехсот восьмистиший, четверостиший и многостиший), полулегендарные рассказы о нем и портреты, в частности, знаменитого сунского художника Лян Кая. На его портрете изображены похожие, как близнецы, Хань-шань (он получил это прозвище — в переводе «Холодная гора» — от названия горы в северо-восточной части современной провинции Чжэцзян) и его друг, монах Ши-дэ (*шидэ* значит «найденыш»), возраст их определить трудно, скорее всего это уже пожилые люди, они смотрят чуть вниз (с горы или с высоты своего прозрения?) и смеются. Это удивительный портрет, дающий ключ к пониманию внешне простого, но чрезвычайно своеобразного творчества Хань-шаня; см. переводы Л. Бадылкина, Артура Уэйли, Бэртона Уотсона и Гэри Снайдер [15].

У Хань-шаня можно найти немало стихотворений, в которых очевидны буддийские настроения и идеи. Приведу примеры:

Всем, читающим мои стихи,
В сердце следует хранить девственную
чистоту,
Сомнения, зигзаги... Восходить бы постоянно
к истинному...
Умеренность, ограничения... Накапливать бы
день за днем воздержанность...
[24, с. 4].

Отмечу, что у стихотворений Хань-шаня нет названий — ни у одного. Это не случайность, а сознательный прием поэта — он, видимо, считает безвкусным предварять читателя, говорить ему заранее, о чем пойдет речь.

Приведу еще один пример буддийского по идеям стихотворения:

В моем доме есть хранилище,
А в хранилище нет ничего...
Девственная чистота и прозрачность,
совершенная пустота,
Но яркий свет там светит день за днем.
Простой пищей кормлю свое тело,
Грубым холстом защищаю его — это
мнимое существо.
Тебе оставляю тысячи мудрых явлений —
У меня есть истинный будда небес...
[24, с. 26].

Не во всех произведениях Хань-шаня религиозные взгляды автора выражены столь же отчетливо, иногда они звучат приглушенно. Приведу два восьмистишия:

Тысячи облаков, десятки тысяч вод —
Среди них одинокий отшельник.
Белым днем гуляет в синих горах,
Ночью возвращается спать под утесом.
О, как стремительно проходят мимо
вёсны и осени!
О, какая тишь! Нет никаких связей
с пылью суетного мира!
Радостный — ни от чего не зависит,
Тихий — словно вода в осенней реке...

[24, с. 44].

Ханьшань... дорога... поднимаюсь по ней...
Ханьшань... путь... никак не кончается...
Горные реки длинны — в них громоздятся камни,
Горные потоки широки — в них густеют травы.
Мох скользкий — не из-за дождя,
Сосна певучая — не потому, что ветер...
Кто сможет преодолеть связи с миром?
Вместе с ним посидим здесь, среди белых облаков...

[24, с. 7].

Следующее четверостишие воспринимается как набросок к автопортрету:

Мудрец с Ханьшань — Холодной горы
Живет сколь угодно долго.
Обитает одиноко,
Не имеет рождений и смертей...

[24, с. 48].

Часто встречаются и произведения, в которых трудно выделить собственно буддийские идеи и настроения. Процитирую полностью три таких стихотворения:

Я живу в горах,
Не знаю людей.
Среди белых облаков
Постоянная тишина...

[24, с. 47].

Пребываю в праздности среди белых облаков,
Никогда еще не был в таком уединении...
Спускаюсь по обрывам с помощью посоха,
Поднимаюсь по крутизне, цепляясь за лианы.
На берегах горных потоков вечно зеленеют сосны,
На дне горных рек неизменно пестреют камни.
Да, я отрезан от всех друзей,
Но приходит весна — и гремит птичий хор!

[24, с. 35].

Высоко-высоко с вершины горы
Смотрю во все стороны — нет предела, нет края!
Я один, никого, мне знакомого, нет,
Сиротливо луна освещает холодный родник.
Но в роднике все-таки ведь нет луны,
Луна-то — она в синем небе...
Напеваю эту мелодию-песню,
Песня закончилась... А прозрения нет...

[24, с. 45]

Мы встречаем в творчестве Хань-шаня традиционные для китайской поэзии образы облаков, луны, сосны, птиц, знакомые издревле мысли о смерти, о бренности жизни, о стремительном беге времени. Но эти традиционные средства служат особой цели: передать миропонимание буддиста, причем буддиста чаньского (дзэнского) толка. И вот, как истинный чаньский монах, Хань-шань много размышляет о своих собственных стихах, о том, выражают ли они, способны ли выразить то, что является, по учению дзэнцев, невыразимым. Поэт пишет:

Сердце мое подобно осенней луне...
Заводь в голубизне чиста и прозрачна...
Нет ничего, с чем бы мог сопоставить...
Научите меня, как об этом сказать?

Хань-шань, казалось бы, не придавал своим стихам никакого значения, не хранил их, не собирал, не ждал читателя. В ироническом восьмистишии он пишет:

По пять слов пятьсот штук,
По семь иероглифов — семьдесят девять,
А по три иероглифа — двадцать одно,
Итого получается шестьсот стихотворений.
Одно за другим пишу их на камнях утеса,
Сам их хвалю, говорю: «Хорошая рука!»
Если сможешь повстречать мои стихи —
Вот уж воистину словно бы встретишь
матушку Жулая!

[24, с. 42].

Но совсем не так безразличен был Хань-шань к своим стихам — они ему нравились:

Некоторые смеются над моими стихами,
А мои стихи созвучны классике!

[24, с. 47].

И не только нравились — он ставил их исключительно высоко, полагая, что понимание их доступно лишь избранным:

Неразвитый глупец прочитает мои стихи,
Не поймет, станет над ними потешаться и глумиться.
Посредственный человек прочитает мои стихи,
Подумает, взвесит и скажет: «Очень значительно».
Возвысившийся мудрец прочитает мои стихи,
Задержит в руках и безудержно засмеется!
Так Ян Сю увидел иероглифы «юная жена»
И с первого взгляда понял, что они значат «красота»!

[25, с. 194—195].

В этом стихотворении два места нужно пояснить. «Посредственный человек» — так я перевожу два китайских знака *чжун юн*, означающих «золотую середину» и являющихся названием конфуцианского сочинения. Мне кажется, что в этой строке содержится намек на образованных конфуцианцев. О Ян Сю известен рассказ, как он прочитал надпись из восьми иероглифов и быстро сумел расшифровать ее; среди этих восьми была и пара *ю фу* («юная жена»), что Ян Сю моментально перевел одним словом «красота», так как *ю* («юная») имеет синоним *шао, фу* («жена») — синоним *нюй*, а эти два синонима, сведенные в один иероглиф, образуют знак *мяо* («красота»).

Немало у Хань-шаня своеобразных поучений, в которых порой встречаются и очень неожиданные. Едва ли следующее восьмистишие является специфически буддийским — скорее всего, перед нами образец наблюдения над общечеловеческими ситуациями:

Старый человек берет молодую жену —
Волосы у него седые, жена не станет терпеть.
Старая женщина выходит за молодого мужа —
Лицо у нее желтое, муж не будет любить.
Старый человек берет в жены старую женщину —
Ни тот, ни другая ничего не теряют.
Молодая выходит замуж за молодого —
Оба они будут любить друг друга.

[24, с. 21].

Подводя итоги краткому обзору проблемы, обозначенной в заглавии данной статьи, хотелось бы обратить внимание на то, что наибольшую ценность с историко-культурной точки зрения представляют, видимо, стихи, принадлежавшие к элитарной литературе, а также творчество лучших поэтов-монахов. Думая о роли буддизма в китайской поэзии, вспоминаешь прежде всего имена таких поэтов, как Се Лин-юнь (385—433) — первого мастера пейзажной лирики, Шэнь Юэ — реформатора поэтики, Ван Вэй, Мэн Хао-жань, Ли Бо, Ли Хэ (791—817) и многих других, впитавших буддийскую традицию и преобразовавших ее в стихи глубоко национальные;

таких поэтов, которые оставались верными «четвертой религии» (если переводить *сань цзяо* — конфуцианство, буддизм и даосизм — как «три религии») — великой стихии слова, *вэнь*. Эта стихия, поглощая все, что попадало в поле ее зрения, развиваясь по своим особым законам, сохраняла известную независимость от влияния на нее философских и религиозных систем и вырабатывала свои принципы. Если говорить об этих принципах в наших терминах и с нашей точки зрения, отвлекаясь от конкретно-исторического анализа, то, по-видимому, главным в них было стремление соединить онтологию, этику и эстетику в некотором синтезе, оформленном в словах. И буддизм внес в этот синтез известный вклад.

Примечания

[1] В другом месте своей работы [1, с. 127] Л. Н. Меньшиков последние восемь строк переводит несколько иначе.

[2] Се Тяо (464—499) — поэт, которого очень любил Ли Бо; служил правителем в Сюаньчэне (в современной провинции Аньхой), где и построил Северную башню (*Бэй лоу*).

Литература

1. Бяньвэнь о воздаянии за милости. Ч. 1 — Факсимиле рук., исслед., пер. с кит., коммент. и табл. Л. Н. Меньшикова; Ч. 2 — Грамматический очерк И. Т. Зограф. М., 1972.
2. Бяньвэнь о Ваймоцзе. Бяньвэнь «Десять благих знамений». Изд. текста, предисл., пер. и коммент. Л. Н. Меньшикова. М., 1963.
3. Дхаммапада. Пер. с пали, введ. и коммент. В. Н. Топорова. М., 1960.
4. Желоховцев А. Н. Хуабэнь — городская повесть средневекового Китая. М., 1969.
5. Китайская классическая поэзия. М., 1956.
6. Китайские рукописи из Дуньхуана. Памятники буддийской литературы сувэньсюэ. Изд. текстов и предисл. Л. Н. Меньшикова. М., 1963.
7. Конрад Н. И. Запад и Восток. М., 1967.
8. Три танских поэта. М., 1960.
9. Demiéville P. La pénétration du Bouddhisme dans la tradition philosophique chinoise.— «Cahiers d'histoire Mondiale», 1956, III.
10. Gernet J. Les aspects économiques du Bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siècle. Saigon, 1956.
11. Nakamura Hajime. The Influence of Confucian Ethics on the Chinese Translations of Buddhist Sutras.— «Sino-Indian Studies: Liebenthal Festschrift». Santiniketan, 1957.
12. Robinsin R. Chinese Buddhist Verse. L., 1954.
13. Stryk L. [Takashi Ikemoto, Taigan Takagama, eds]. The Crane's Bill: Zen Poems of China and Japan. N. Y., 1973.
14. T'ang Jung-tung. On «ko-yi», the Earliest Method by which Indian Buddhism and Chinese Thought were Synthesized. Radhakrishnan: Comparative Studies in Philosophy Presented in Honor of His Sixtieth Birthday. N. Y., 1950.
15. Классическая поэзия Индии, Китая, Кореи, Вьетнама, Японии. М., 1977; Waley A. 27 poems by Han-Shan.— «Encounter». Vol. III, № 3,

1954; «Cold Mountain», 100 poems by the T'ang poet Han-Shan. Transl. and by Introduction by Burton Watson. N. Y., 1962; Gary Snyder. «Han-Shan's poems» — «Evergreen Review», 1958, vol. II, № 6.
16. Wright A. Buddhism in Chinese History. N. Y., 1968.
17. [Wright A., ed.] The Confucian Persuation. Stanford, 1960.
18. [Wright A., ed.] Studies in Chinese Thought. Chicago, 1967.
19. Jun-juan Jang. Monk-poets in Chinese Buddhist History.— Proceedings of Orientalists. Wiesbaden, 1971.
20. Тайсё синсю дайдзокё (Вновь собранная Трипитака годов Тайсё). Т. 1—85. Токио, 1960—1962.
21. Сы бу бэй яо (Важнейшие сочинения из всех четырех разделов словесности). Шанхай, [б. г.].
22. Тан Чанжу. Вэй, Цзинь, Наньбэй чао ши лунь цун (Статьи по истории Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий). Пекин, 1957.
23. Хань, Вэй, Лючао саньвэнь сюань (Избранная проза Хань, Вэй, Шести династий). Шанхай, 1956.
24. Хань Шаньцзы ши цзи (Собрание стихотворений Хань Шаньцзы). — (Сы бу цункань). Шанхай, 1928.
25. Кандзан (Собрание стихов Хань Шаня).— «Тюгоку сидзин сэнсю». Ирия Ёситака тю. Токио, 1958.
26. Цюань Хань, Вэй, Саньго, Цзинь, Наньбэй чао ши (Полное собрание стихотворений периода Хань, Саньго, Цзинь, Южных и Северных династий). Шанхай, 1959.
27. Юй тай синь юн (Новые напевы о Яшмовой башне). Шанхай, 1958.
28. Юэфу ши цзи (Свод стихов юэфу). Шанхай, 1955.
29. Лю Дацзе. Чжунго вэньсюе фачжань ши. (Лю Дацзе. История развития китайской литературы). Т. 1—3. Шанхай, 1958.
30. Цюань Тан ши (Полное собрание стихотворений династии Тан). Пекин, 1960.

В. Н. Горегляд

БУДДИЗМ И ЯПОНСКАЯ КУЛЬТУРА VIII—XII вв.

До начала VIII в. воцарение каждого нового государя («императора») Японии сопровождалось переменой местоположения столицы (на раннем этапе это был комплекс строений, окружающих резиденцию главы союза племен). Такая практика объясняется и синтоистскими представлениями об осквернении смертью, и тем, что каждый наследник престола имел собственную резиденцию, которая и становилась новым царским дворцом [38, с. 33], и тем, что каждого царского сына окружали главы влиятельных родов (*удзи*), боровшиеся между собой за центральную власть [1].

В 710 г. была основана первая постоянная столица японского государства: в провинции Ямато для этой цели специально выстроили город, получивший название Хэйдзё (Нара). Место для него было выбрано в соответствии с китайской теорией «воздуха и вод», застраивался он по образцу китайских столиц, а сам факт более чем восьмидесятилетнего существования постоянной столицы и строительство в ее окрестностях множества буддийских монастырей и храмов был свидетельством того, что многолетнее соперничество между проповедниками буддизма и синтоистским жречеством привело к заметному усилению позиций сторонников континентальной цивилизации в вопросах управления государством.

По названию столицы период с 710 по 794 г. в японской историографии именуется эпохой Нара. Эту эпоху выделяют и как самостоятельный этап в истории японского буддизма. Всего таких этапов в средние века насчитывают три: нарский, хэйанский и камакурский (по названиям исторических эпох). Первый из этих этапов определяется буддологами как теологический или ортодоксальный, второй — как мистический (эзотерический) или переходный, третий — как реформаторский [52, с. 15—16]. Определения, хотя и весьма условные, даны по преобладанию той или иной группы школ в религиозной жизни. Из всех трех этапов при этом наименее корректно определен первый этап.

1. НАРСКИЙ БУДДИЗМ — ШКОЛЫ, ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ РОЛЬ, ОТНОШЕНИЯ С СИНТО

Почему японский буддизм VIII в. именуют теологическим или ортодоксальным? Ведь в нем не было ни теологии в христианском понимании этого слова, ни представления об ортодоксальности: доктрины допускали поиски и отступления от некоторых положений.

Дело в том, что в эту эпоху японцы продолжали быстро и в больших масштабах усваивать континентальную культуру и в целом оставались учениками. Они уже накопили достаточно знаний, чтобы найти им практическое применение почти во всех сферах жизни, но не приобрели опыта, позволяющего отойти от буквы учения и перенести этот опыт из одной сферы жизни в другую. Создавалось большое количество местных комментариев на сутры и шастры [49, с. 358], японские буддисты были эрудированы в вопросах схоластики и истории учения, но эти комментарии и эта эрудиция свидетельствуют о старании в точности следовать предустановлениям китайских или индийских патриархов соответствующих школ — если не на практике, то в теории. А теория, буддийская схоластика, последователям наиболее авторитетных направлений нарского буддизма представлялась основой религии.

За науками японские монахи ездили в Китай. Некоторые из них проводили в китайских монастырях по многу лет, возвращались высокообразованными учеными, знавшими не только «Трипитаку» и китайские на нее комментарии, но нередко и санскрит, и конфуцианскую классику, и основы административного управления, экономику, математику, литературу и астрономию[2]. И многие отрасли знания насаждались в Японии стараниями этих монахов. В частности, «конфуцианство,— как отмечал А. К. Рейшауэр,— приобрело влияние в Японии по большей части потому, что его пропагандировали буддисты. Оно поощрялось ими потому, что дополняло буддийское учение, особенно в области практической этики» [47, с. 303].

В это же время в Японии поселяются миссионеры из стран Восточной и Юго-Восточной Азии. В 736 г. во главе группы буддистов из Аннама и Китая прибыл брахман клана Бхарадваджа Бодхисена (ум. в 760 г.). В 754 г. начал активную проповедническую и просветительскую деятельность танский монах Цзянь Чжэнь (в японском произношении — Гандзин, 688—763). Япония активно вовлекается в контакты с заморскими культурами и знакомится даже с отдельными землями Центральной и Средней Азии, расположенными вдоль Вели-

кого шелкового пути. Некоторые предметы роскоши, ввезенные в VIII в. из этих стран для императорского двора, сохранились в сокровищнице Сёсоин (г. Нара) до сих пор.

В эпоху Нара в Японии существовало шесть школ буддизма: *санрон* (*мадхьямика*), *кэгон* (*аватамсака*), *хоссō* (*йогачара*), *рицу* (*винайя*), *дзёдзицу* (*сатьясиддхи*) и *куся* (*абхидхармакоша*). Наибольшим влиянием пользовались учения *кэгон* и *хоссō*[3]. Учение школы *кэгон*, которое часто называют космотеистическим, сыграло большую роль в популяризации поклонения будде Лочана (Махавайрочана) и воспеванию его в проповеднической литературе и изобразительном искусстве.

Будда Лочана (в произношении адептов *кэгон* — Бирусяна-буцу) — это небесное проявление Шакьямуни, после того как он достиг «высшего просветления» (*бодхи*) под деревом Бо. Философское объяснение необходимости понять каждому буддисту его конечную общность с Буддой и через него со всеми другими существами [40, с. 93—94] находило мало сторонников из-за сложности терминологии и малодоступности самой идеи, но красочное изображение «космического будды» в окружении многочисленных будд и бодхисаттв и рассказы проповедников о достижении им просветления привлекали многочисленных зрителей и слушателей. Учение школы *хоссō* получило распространение благодаря тому, что основная часть японских буддистов, посетивших Китай в VIII в., училась там у последователей основоположника этой школы — Васубандху. В эпоху Нара доктрины *хоссō* считались наиболее авторитетными для всей буддийской схоластики.

Известный японский буддолог Анэсаки Масахару дает следующее изложение этих доктрин: «Религия школы *хоссō* стремится к открытию конечной сущности космического бытия в созерцании, через проникновение в специфические характеристики („знаки“ или „мерила“) всего сущего и через понимание основной природы духа в мистическом освещении. Ее философия начинается с анализа сознания и занимается им посредством проверки ощущения и апперцепции с конечной духовной сущностью, называемой *āлāя*, так сказать, „сокровищницей“ бессознательного. Считается, что неисчерпаемое количество *биджя* („семян“) собрано в *āлāя*, (т. е. *āлāя-виджняна.— В. Г.*); они проявляются в бесчисленном разнообразии существований, как физических, так и духовных. Таким образом, предметы (*дхармы*) существуют благодаря доброкачественности этих изначальных семян и разнообразных комбинаций их качеств и знаков (*лакшана*), образующих весь космос. Хотя эти независимые множества отдельных природ в целом и составляют индивидуальное существование,

все они участвуют в изначальной природе *ālāя* и распространяются универсальной основой или сущностью (*дхармата*) бытия» [40, с. 95].

Теоретики *хоссō* особое значение придавали практике созерцания, которое делили на 10 ступеней, позволяющих в *совокупности* постичь сокровенную природу всех существ, разорвать цепь рождений и смертей и поселиться в Тосоцутэн (Тушита) — «Чистой земле» будды грядущего мира Мироку (Майтрейя).

Вполне понятно, почему круг последователей этой наиболее авторитетной школы нарского буддизма ограничился представителями придворной аристократии и почему идеи *хоссō*, послужив дальнейшему укреплению союза между буддийским духовенством и государством, никак не повлияли на религиозное сознание народа.

На протяжении всего VIII века государство продолжает активно насаждать буддизм во всех районах страны. Наибольшие усилия в этом направлении были приложены в годы Тэмпё («Небесного мира», 729—749), когда на престоле находился «благочестивый» Сёму-тэнно (701—756; последние 7 лет жизни он провел в монашестве). Судя по записям одного из семи крупнейших монастырей VIII в., Дайандзи, в 727 г. число его служителей равнялось 887, а за время царствования Сёму-тэнно возросло в 18 раз и стало превосходить 15 700 человек [25, т. 3, с. 148]. Тогда же был издан эдикт о постройке в каждой провинции двух буддийских монастырей — мужского (*кокубундзи*) и женского (*кокубуннидзи*). Семь храмовых комплексов было построено в столице, и в их числе Центральный (позднее он стал называться Великим храмом Востока — Тодайдзи), строительство которого заняло больше десяти лет и совершенно опустошило государственную казну [23, с. 19]. Главной достопримечательностью центрального храма стала бронзовая статуя Большого Будды — Лочаны, сидящего на цветке лотоса. Для нее был воздвигнут специальный павильон Дайбуцудэн (до настоящего времени — самое крупное деревянное здание в мире).

Представление о размерах этой статуи дает современный ее вариант (оригинал сильно пострадал во время пожара 1180 г., а реставрированная статуя — во время пожара 1567 г.; ныне существующий ее вариант отлит в 1692 г.): общая высота тела Будды без постамента — 16,2 м, длина лица Будды — 4,8 м, длина каждого глаза — 1,2 м, длина уха — 2,6 м. На лепестках лотоса вырезаны сцены двадцати пяти миров существования из «Аватамсака-сутры». Позади сидящего Будды — огромный нимб в форме двух узорчатых кругов, верхний из которых (малый) перекрывает часть нижнего.

По краю нимба укреплены изваяния буддийских святых, сидящих на цветках лотоса и олицетворяющих эманации Лочаны. Естественно, что изготовление одной только фигуры Большого Будды и отливка вспомогательных фигур, бронзовых светильников, цветков лотоса на высоких стеблях возле главного изваяния потребовали усилий множества людей и громадных затрат. А кроме павильона Дайбуцудэн в комплексе Тодайдзи было сооружено несколько меньших строений со многими украшениями в каждом.

«29 сентября 747 г.,— пишут японские искусствоведы, авторы „Истории японского искусства",— первая отливка статуи Большого Будды была завершена. В течение трех лет к отливке статуи приступали восемь раз. В декабре 749 г. началась отливка волос Будды, представлявших собой завитки в виде ракушек, отливка потребовала длительного времени. В 751 г. было завершено строительство Дайбуцудэна — храма Большого Будды, а в марте 752 г. началась позолота статуи. 9 апреля, когда работы еще продолжались, состоялась церемония освящения Большого Будды. Позолота статуи завершилась только в апреле 757 г.» [10, с. 36].

Наивно было бы думать, что такое разорительное мероприятие, потребовавшее к тому же сложных переговоров с противниками этой затеи при дворе и среди высших буддийских служителей, было осуществлено только благодаря набожности правителей Японии и их бескорыстной заботе о расширении круга единомышленников. По справедливому замечанию проф. Китагава, «целью правительства в поддержании буддизма было не спасение людей, а защита государства» [45, с. 35]. Буддийская церковь идеологически и организационно казалась придворной аристократии силой, способной помочь в управлении подданными и в насаждении идеи святости центральной власти. Для этого вполне годилась идея основополагающего единства собственного «я» с другими индивидами через достижение единства с буддой Махавайрочаной, если эту идею трактовать не только в космическом, но и во внутригосударственном плане. Даже планировка и убранство павильонов Центрального храма были задуманы как совокупный символ общности буддийских святых (модель строения Вселенной) и одновременно с этим единства всего населения страны. Целям укрепления центральной власти были подчинены и основные доктрины буддийской религии, сводящиеся в конечном итоге, как квалифицированно показал проф. Судзуки Дайсэцу, к психологии пассивности [48, с. 253—333], готовности принять чужую волю, «которая господствует над миром конкретных сущностей» [48, с. 254] [4]. Позднее эти аспекты буддийской веры вплотную разрабаты-

вались японскими тантрическими школами и амидаизмом.

Правда, рассмотрения только идеологического аспекта буддийской религии тоже явно недостаточно для объективной оценки ее роли в средневековом японском обществе. Монастыри и храмы выполняли многие хозяйственные, филантропические, просветительские и иные функции, свойственные правительственным органам, «были школами, больницами, аптеками, сиротскими приютами, пристанищами для престарелых, а монахи были учителями, сестрами милосердия, врачами, инженерами, смотрителями общедоступных жилищ, земледельцами, исследователями диких местностей и т. д.» [49, с. 358]. Один из известных буддийских деятелей VIII в., получивший титул «великого бодхисаттвы» за заслуги в развитии японского буддизма, Гёки (или Гёги, 668—749), снискал себе славу также как основатель 49 монастырей (в честь 49 сфер Тушита), многих домов призрения, строитель дорог, мостов, переправ, крепостей на побережье Внутреннего Японского моря (Сэто найкай), автор проектов строительства водохранилищ и оросительных каналов, организатор первой общеяпонской переписи населения [40, с. 92; 25, т. 3, с. 160—164].

Временами высшие буддийские священнослужители достигали огромного влияния при дворе и мечтали о подчинении себе всей полноты государственной власти. В VIII в. один из наставников школы *хоссō*, Югэ-но Докё (?—772), сосредоточил в своих руках высшую религиозную и светскую власть. В 761 г. он был призван для совершения молитв у постели больной царицы Кокэн (718—770). После выздоровления Кокэн приблизила Докё к себе и стала быстро продвигать его по придворной служебной лестнице, сделав «министром в монашестве» (764 г.), «великим министром в монашестве» (765 г.) и, наконец, «королем дхармы» (766 г.). В 769 г. у окружения Докё возник план возведения этого священнослужителя на престол, но высшая придворная аристократия и противники Докё из влиятельных буддийских монастырей воспротивились этому плану. Придворный Вакэ-но Киёмаро (733—799) написал трактат, в котором доказывал, что воцарение Докё противоречило бы синтоистским и конфуцианским воззрениям на сущность монарха. В 770 г. царица Кокэн умерла, и Докё был переведен из столицы в один из храмов в пров. Симоцукэ, где через два года умер [25, т. 3, с. 164—165].

Буддийское духовенство, способствуя централизации государственной власти, становилось, таким образом, опасным конкурентом придворной аристократии в соревновании за обладание этой властью. К концу VIII в. экономическое могу-

щество нарских храмов и политическое давление со стороны буддийской церкви стало серьезно беспокоить придворные круги. Основание новой столицы в стороне от влиятельных нарских храмов и поощрение новых направлений буддизма в конце VIII в. ослабило позиции буддийской церкви в политической жизни страны.

Мы уже упоминали о том, что нарские школы буддизма не отличались оригинальностью по отношению к их китайским прототипам. В буддологических работах, когда речь идет о соотношении буддийских учений Японии этой эпохи и танского Китая, часто употребляется термин «трансплантация». И когда дело касается схоластического аспекта нарского буддизма, приходится соглашаться с его справедливостью. Но за 200 с лишним лет распространения в Японии буддизм не ограничивался здесь абстрактными рассуждениями о смысле и цели человеческого существования, а активно внедрялся в разные сферы религиозной, политической, хозяйственной и культурной жизни страны. При гибкости, которую он обнаружил еще при встрече с местными условиями в странах Азиатского континента, буддизм неизбежно должен был так или иначе трансформироваться, приобрести специфические черты и на японской почве. На философской сущности учения японская специфика в первые века не отражалась, зато влияние ее можно отметить в других сферах, и раньше всего, пожалуй, в культовой.

Каждая школа буддизма строит свое учение на трех сутрах, подбираемых в соответствии с тем, что ее последователям кажется в учении главным,— обряды и монашеская дисциплина, слепая вера, углубление в философские вопросы или иной аспект. Подбор текстов для комментирования, пересказа прихожанам, обрядового оформления диктуется определенными причинами, в числе которых — желание проповедника найти быстрейшее понимание слушателей, вызвать в их сознании привычные аналоги, связанные с повседневной жизнью, с устоявшимися представлениями. Весь добуддийский культовый опыт японцев был связан с синто. Синтоистское жречество времен укрепления господства племени ямато и становления государственности на первое место выдвигало культ мифической прародительницы царствующего рода, богини Солнца Аматэрасу-омиками. В мифологии и государственной практике, в вопросах наследования и в брачных обычаях в Японии раннего средневековья можно проследить явные следы матриархата. Японский буддист той эпохи и в своей новой религии должен был видеть элементы почитания женщины — они делали религию законченной, а обряды — соответствующими бытовым представлениям и традициям.

Поэтому в первую триаду буддийских сутр, отобранную Сётоку-тайси, наряду с *Хоккэкё* («Саддхармапундарика-сутра») и *Юймагё* («Вималакиртинирдеша-сутра») вошла *Сёмангё* («Шримала Симхарада-сутра») — сутра о достоинствах царицы Шримала из Варанаси, идеальной правительницы и последовательницы учения Будды.

Видная роль в культовой системе раннего японского буддизма принадлежала бодхисаттве Кандзэон (Каннон-босацу, Авалокитешвара). Интересна трансформация представлений об облике бодхисаттвы. Отличительной чертой его, по «Лотосовой сутре» (гл. 25), считалась способность изменять свой внешний вид, но в Индии он выступает только в мужской ипостаси. Для китайского буддизма характерно двойственное представление об Авалокитешваре — он выступает то как мужчина, то как женщина. На японской почве Каннон-босацу — это главным образом женское божество, трактуемое как богиня милосердия. Можно полагать, что такая трансформация не случайна, как не случайно появление легенд, связанных с деятельностью в эпоху Нара добродетельных и милосердных праведниц — монахини Хокин-ни (ум. в 800 г.), супруги «императора» Сёму Комё-кого (701—760) и его дочери, царицы Кокэн[5]. Влиянием местных условий объясняется и строительство наравне с мужскими также и женских монастырей (*кокубуннидзи*), не имевшее прецедента на континенте.

Другой поправкой на синтоистскую традицию было длительное сохранение *удзидэра*, клановых буддийских храмов, создававшихся некогда по типу синтоистских святилищ, посвященных *удзигами*, духам-покровителям рода. Знатнейшие роды, такие, как Сога, Кумэ, Фудзивара, Вакэ, владели собственными буддийскими храмами: Асука, Кумэ, Кофукудзи, Сингодзи. Под влиянием синто приобрел специфическую, скажем, по сравнению с Китаем окраску и один из крупнейших буддийских праздников — Поминовения усопших (*обон*): он стал сопровождаться веселыми обрядами, идущими от культа предков.

Синтоистское представление о двустороннем контакте живых и умерших членов рода выразилось в стремлении молитвами и обрядовыми действами улучшить карму покойных предков.

Синтоистское жречество при всем его влиянии на народные массы в VIII в. в политическом и экономическом плане уже не составляло серьезной конкуренции буддизму. Но сохраняла актуальность проблема совмещения буддизма с культом предков царствующего дома и проблема привлечения массы верующих-синтоистов в лоно буддийской церкви,

9 Зак. 520

и идеологи ее продолжали искать путь сближения двух культов.

Решительные шаги в этом направлении были предприняты в связи со строительством Центрального храма в Нара. Перед началом работ было объявлено, что богиня Аматэрасу-омиками через прорицателей объявила о своем тождестве с буддой Бирусяна (Вайрочана) и благословила строительство посвященного ему храма. Точно таким же способом синтоистский бог Хатиман известил верующих, что он является «духом-охранителем дхармы» (*гоходзин*) и желает оказать почтение новому храму. Состоялась церемония перемещения священного символа (*синтай*) Хатимана из синтоистского святилища Уса Хатимангу (о-в Кюсю) в Нара, где на территории Центрального храма, неподалеку от павильона Большого Будды, для него было воздвигнуто святилище, а сам Хатиман в 783 г. был объявлен воплощением бодхисаттвы Дайдзидзайтэн (санскр. Махешвара). Так же были идентифицированы и некоторые другие синтоистские божества [40, с. 99; 45, с. 38].

Таким образом, обозначилось новое направление сближения синто с буддизмом. В 765 г. последовал царский эдикт, по которому *ками* (синтоистские божества) должны были занять подчиненное положение (*цукаэмацуру*) по отношению к «трем драгоценностям» [33, с. 454] (*самбо* — санскр. *ратна-трая*: Будда, дхарма и сангха, превыше всего почитать которые наставляла еще 2-я статья «Конституции» Сётоку-тайси) [6]. Это говорит о перемене ролей между буддами и *ками*: синтоистские божества, трактовавшиеся на первом этапе сотрудничества синто и буддизма как духи-охранители дхармы, теперь стали представляться как существа, зависимые от закона изменчивости и, следовательно, нуждающиеся в совершенствовании или дополнительном подтверждении своего совершенства в буддийском смысле. На территории многих синтоистских святилищ стали сооружаться специальные буддийские часовни *дзингудзи*, а во внутренних помещениях самих святилищ можно было слышать чтение буддийских сутр [27, с. 318—320].

Еще в VII в. на буддийской почве под влиянием культового даосизма, учения о темном и светлом началах (*инь* — *ян*, яп. *онъё, оммё*), и синтоистских суеверий возникает новое течение так называемого шаманистического буддизма, известного от эпохи Нара и до наших дней как «Путь отшельников» (*сюгэндо*) или «Путь упасака» (*убасокудо* или *убасоку дзэндзи*) [7].

Зачинатель этого течения Эн-но Сёкаку (настоящее имя — Эн-но Одзунэ, известен также как Эн-но Одзуну, Эн-но гёд-

зя и Эн-но убасоку) родился в пров. Ямато в 634 г. В молодости он увлекся буддийским учением и скоро стал известен искусством произносить молитвы. В возрасте 32 лет Эн-но Сёкаку удалился на гору Кацураги (на границе между современными префектурами Осака и Нара), где в течение 32 лет прожил в отшельничестве, пользуясь славой чудотворца. В 699 г. «чудотворец» по обвинению в колдовстве был схвачен и сослан на о-ва Идзу, где провел несколько лет, пока не был помилован. В начале VIII в. Эн-но Сёкаку стал совершать восхождения на горные вершины, где, как гласили поверья, он вступал в контакт с буддой Шакьямуни и получил дар творить чудеса.

Само объяснение этого дара не имело ничего общего с доктринами буддизма. Здесь использовались главным образом буддийская терминология и некоторые аспекты буддийской храмовой обрядовости. Отношение к отшельнику со стороны официальной буддийской церкви было отрицательным, однако он быстро завоевывал популярность не только у суеверных крестьян, но и в среде придворной аристократии. Последователи Эн-но Сёкаку — Тайтё (682—767), Сёдо (вторая половина VIII в.) и многочисленные отшельники-*ямабуси* («спящие среди гор» или «укрывшиеся в горах» — другое название для *убасоку* или «горных мудрецов», *яма-но хидзири*) проводили в «святых» горах только часть времени, в основном живя в селениях и городах, со своими семьями. Используя примитивную веру людей в сверхъестественную сущность диких гор и отдельные буддийские представления, они выступали в роли заклинателей, знахарей, медиумов, предсказателей судьбы и провидцев кармы, проповедников в Ёсино, Кумано, Татэяма и других священных горах синтоистов, и если не «закрыли брешь между синто и буддизмом», как утверждает Джозеф Китагава [44, с. 38], то сближению культовой части буддизма с синто явно способствовали. Во всяком случае, пример популярности *ямабуси* не мог не сыграть свою роль в возникновении в следующем столетии двух сходных концепций, исходящих от официального, «храмового» буддизма и направленных на ликвидацию той бреши, о которой пишет проф. Китагава.

Таким образом, господствующий класс Японии в VIII в. отдавал себе отчет и в том, что буддизм — действенное средство в борьбе за укрепление центральной власти, и в том, что для него необходимы точки соприкосновения с местными культами. Поиски этих точек, возможностей адаптации к местным условиям велись даже в пору массового заимствования элементов континентальной культуры. Придворная аристократия и высшее духовенство пытались управлять обоими

процессами — заимствования и адаптации, имея в виду общность конечной цели того и другого. Проф. Абэ Акио недооценивает нарских идеологов и придает слишком большое значение спекулятивной стороне буддизма, когда заявляет, что в ту эпоху в Японии, «за исключением какого-то очень ограниченного круга людей, буддийское учение считали выдающимся, может быть, только потому, что так его называли люди с континента», и когда слабым местом буддийского вероучения объявляет «логику и понимание мышления» [23, с. 19—20].

Говоря о роли буддизма в нарской Японии, упор нередко делают на концептуальный и культуртрегерский его аспект. Это естественно, так как этот аспект легко документируется и при обилии фактов, которые можно почерпнуть в письменных памятниках и памятниках материальной культуры и искусства, заслоняет собой влияние других аспектов буддизма на мировосприятие средневековых японцев. К области косвенного влияния буддизма мы относим, к примеру, изменение отношения к синтоистским божествам людей, совершенно незнакомых с философией буддизма, т. е. основной массы населения Японии VIII в. Первобытные культы японцев были адресованы местным *ками* — духам водоема, скалы, дерева, долины и т. п. и умершим предкам данного рода, т. е. замыкались на узком круге конкретных понятий, не затрагивая жителей соседних местностей или соседствующих родов. Буддизм стал приучать верующих к мысли о существовании объектов культа, общих для многих человеческих коллективов, для человечества в целом, для всего сущего. Это систематизировало представления о единстве человека и природы, укрепив тем самым анимистическую основу синто (типологически). Кроме того, сознание людей постепенно приучалось к восприятию крупных масштабов религии, единой для всей страны. Это не вытесняло местные культы, но наряду с ними объективно помогало в распространении синтоистским жречеством культов общеяпонских *ками*, в частности мифологических предков царствующего рода и, следовательно, в укреплении авторитета центральной власти.

2. НАРСКИЙ БУДДИЗМ — ВКЛАД В ЯПОНСКУЮ КУЛЬТУРУ

Поддержка со стороны государства (материальная и политическая) и накопление богатства у монастырей (в первую очередь земельной собственности: выделение земли государством, частные пожертвования, конфискация земли по

закладным обязательствам и т. д.) позволяли буддийскому духовенству расходовать крупные средства на оформление служб, повышавшее престиж церкви и расширявшее контингент прихожан.

Это привело к необычайному расцвету храмового строительства, ваяния и живописи, а строительство храмов и увеличение числа проповедников — к расширению знакомства с буддийским каноном среди верующих и к внедрению некоторых основных положений буддизма в сознание мирян. Последнему обстоятельству способствовали буддийские школы, публичные проповеди, распространение обычая затворяться в отдаленном буддийском храме с благочестивой целью участвовать в службах и читать вслух сутры, а также культивируемые буддийской церковью обеты переписывать сутры «во спасение» (т. е. для улучшения кармы).

Деревянные храмы (в том числе крупнейшее деревянное здание в мире — павильон Большого Будды в храме Тодайдзи) сооружаются в подражание буддийским храмам танского Китая. Лишенный украшений фасад, деревянные колонны, выгнутая крыша с большим выносом, поддержанная кронштейнами,— в главных павильонах, устремленность вверх, подчеркнутая высокими фигурными шпилями,— в многоэтажных пагодах были заимствованы японскими зодчими с континента, но некоторые элементы (такие, как деревянный пол в павильоне Сёдо храма Тодайдзи) имеют японское происхождение [10, с. 26]. Крупнейшие буддийские храмы представляли собой архитектурные комплексы, включающие множество зданий (пагоды, молельные залы, специальные строения для паломников, павильоны для изваяний будд, трапезные помещения для священнослужителей, навесы для колокола и т. д.). Территория таких храмов часто включала парки с ручьями, прудами и водопадами. Таким образом, буддийская храмовая архитектура развивалась вместе с парковым искусством, со строгим учетом особенностей ландшафта. В этом плане она также испытывала все возрастающее влияние традиционной японской культуры.

По сравнению с предшествующим периодом в VIII в. выросло значение скульптуры. Главным изменением в характере буддийских изваяний была реалистическая трактовка человеческого тела. Она привела во второй половине столетия к появлению портретной скульптуры. Кроме бронзовых статуй Вайрочаны, Каннон, Шакьямуни и других буддийских святых появляются статуи из глины и сухого лака. Изваяния из лака делались без основы и на деревянной или пеньковой основе (склеенные между собой слои пеньковой «одежды», покрытые лаком). Наиболее значительными скульптурными памятника-

ми этого времени считаются триада будды Якуси (Бхайшаджья-гуру) с двумя бодхисаттвами из храма Якусидзи (см. [9, с. 175—176]), группы из восьми охранителей Будды (Хатибуссю) и десяти первоучеников Будды (Дзюдай дэси) из храма Кофукудзи [8], статуи Каннон из Тодайдзи и Сёриндзи и статуи бодхисаттв Солнечного света (Никко, санскр. Сурьяпрабха) и Лунного света (Гакко, санскр. Чандрапрабха) из павильона Лотоса (Хоккэдо) храма Тодайдзи [10, с. 34—38; 50, с. 31—32].

Многие скульптурные произведения созданы либо прибывшими в Нара танскими мастерами (как в храме Тосёдайдзи), либо под сильным влиянием танского искусства. И почти сразу же выявилось два направления в развитии японской скульптуры в зависимости от подхода к танскому искусству. Одно направление определилось влиянием деревянных статуй храма Тосёдайдзи, созданных танскими мастерами. За ними, как справедливо отмечает Н. А. Иофан, «стоит искусство гандхарское, т. е. сочетание элементов культуры Индии, сасанидского Ирана, Средней Азии, эллинистического мира» [9, с. 186; см. также 12, с. 32—43]. Другое развивалось в известном неприятии отдельных особенностей танского искусства и привнесении в скульптуру собственно японских эстетических принципов.

«Китайская культура времен династии Тан,— пишут японские искусствоведы Тадзава, Мацубара, Окуда и Нагахата,— включала различные культуры Востока, сообщающие ей космополитический, равно как и экзотический, характер. Одной из характерных особенностей танского искусства была его тенденция к высокой орнаментальности, которая для японского эстетического сознания казалась чересчур декоративной, поверхностной и лишенной внутреннего изящества и утонченности» [51, с. 31].

Работами, воплотившими японские эстетические принципы (в первую очередь уникальное чувство гармонии), считаются статуи Каннон из Сёриндзи и бодхисаттв Никко и Гакко из Тодайдзи.

Две последние вылеплены из глины и, стоя по обеим сторонам статуи Фуку-Кэндзяку Каннон (Амогхапāша), сделанной из сухого лака, оттеняют ее пышность и бросающуюся в глаза декоративность (одно только ажурного плетения сияние за спиной и фантастически сложный головной убор на голове бодхисаттвы Каннон требуют специального исследования). Все три фигуры образуют типичную для японской буддийской скульптуры группу. Скульптурные группы в нарской Японии образовывали отдельно стоящие статуи, расположенные симметрично относительно центральной — большей по

размеру и богаче украшенной. Центральная фигура изображала какого-либо будду или особо чтимого бодхисаттву, а боковые — его помощников. Вся группа устанавливалась на общем помосте и должна была олицетворять ту или иную «Чистую землю» или Вселенную, в зависимости от того, чье изображение стояло в центре такой группы — Дайнити (Вайрочаны), Каннон, Мироку, Амида или Сяка (Шакьямуни). Скульптурные группы с буддой Вайрочаной в центре можно рассматривать как модели для космотеистических картин *мандала* — целого направления буддийской живописи, достигшего расцвета в IX в.

Строительство и особенности убранства храмов имели результатом развитие по крайней мере двух видов искусства — живописи и прикладного искусства. Каждый из них стимулировал прогресс ремесел и «дочерних» искусств, тем самым способствуя и развитию светской культуры.

Проведение в храмах сложных обрядов и церемоний ускорило, в частности, эволюцию синтетической музыкальной культуры. И живопись, и музыка, и прикладные искусства развивались и множились в сложном переплетении элементов, пришедших из Китая, Кореи, Индии, Бохая, Центральной Азии, Индонезии и других стран с автохтонными традициями, которые проявлялись не всегда сразу, но неизменно трансформировали заимствованные виды искусства, направляли их дальнейшую эволюцию (особенно в эпохи ослабления контактов с материком), служили основой формирования неповторимости японского культурного комплекса. Жадность к восприятию нового, как это неоднократно бывало и в другие периоды японской истории, сочеталась с тенденцией к приспособлению этого нового к привычным канонам.

Предметом изображения в настенной буддийской живописи была, как правило, «Чистая земля» Крайней радости (чаще всего — «Чистая земля» Западного мира будды Амитабха). К сожалению, большинство картин погибло в многочисленных пожарах, но фрагменты росписи стен в храме Хорюдзи сохранились до наших дней. По ним можно судить о высоком профессиональном мастерстве нарских художников и об их увлечении сложными композициями [9]. Несколько разнообразнее по тематике была живопись на свитках (*эмакимоно*). Сюжеты для нее черпались из сутр. *Эмакимоно* представляли собой своеобразные рассказы в рисунках — незамысловатых по композиции, но очень сочных по колеру, с четкой линией. Больше всего известны рисунки на темы «Сутры о причинах и следствиях прошедшего и настоящего» (*Како гэндзай инга кё*), где красочные изображения иллюстрируют текст. Сохранились также рисунки на тканях, изо-

бражающие бодхисаттв. Стиль живописи VIII в. не отличается оригинальностью. Но именно в это время японские живописцы начинают использовать светские сюжеты: появляется жанровая и пейзажная живопись [10, с. 57].

Массовая переписка сутр и распространение *эмакимоно* помимо усовершенствования бумажного производства привели к развитию искусства каллиграфии, произведения которого стали выполнять декоративную функцию. Сочетание каллиграфии с живописью позднее породило выдающиеся памятники изобразительного искусства, оригинальные по исполнительской манере со своеобразной композицией и эстетическим восприятием мира.

Изготовление многочисленных статуй, многогранных бронзовых светильников, декорированных резными решетками, храмовой утвари и украшений стимулировало совершенствование техники литья и чеканки бронзы, техники позолоты и инкрустации золотом, серебром, перламутром и черепаховым панцирем, пропитки лаком тканей и кожи с последующим нанесением рисунка красками и металлическим порошком (в том числе золотой пудрой), изготовления глазурованных керамических изделий с рельефными рисунками, узорчатых тканей с печатным, тканым и вышитым рисунком и т. д. Подобного рода техника с готовностью заимствовалась из Китая, воспринявшего многие приемы изготовления и мотивы, распространенные среди народов Центральной Азии и Персии (сцены охоты, растительный орнамент, изображения зверей и птиц). В этом можно убедиться по предметам, принадлежавшим, по преданию, «императору» Сёму, которые хранятся ныне в сокровищнице Сёсоин, в храме Тодайдзи.

Синтетический характер носила и ритуальная буддийская музыка нарской Японии. Но в отличие от многих других видов искусства чужеземная музыкальная традиция встречалась в Японии и со сложившейся ладовой системой, и со старинной песенной культурой, и с местными музыкальными инструментами. Японские музыканты восприняли ее профессионально, оценили многие новшества и отвергли некоторые особенности, не соответствующие их понятиям о специфике «торжественной музыки». Сочетание двух потоков и породило японский вариант буддийской культовой музыки — *гагаку*.

«Чисто инструментальная музыка *гагаку*,— пишет Н. А. Иофан,— строится на китайском звукоряде, а вокальная — на японском. Дело в том, что в буддийском культовом действе в период его появления в Японии преобладала хореографическая пантомима в сопровождении оркестра; только в Японии в него было введено пение. Вокальная музыка буддий-

ского обряда была уже тесно связана с японским музыкальным фольклором. Таким образом, возникло очень интересное явление — параллельное существование двух различных звукорядов в одном музыкальном жанре. Это положение было затем упорядочено в теории в разделах, касающихся чередования музыкальных номеров, настройки музыкальных инструментов и пр.» [8, с. 28].

Такая синтетическая музыкальная культура распространилась и за пределы буддийских храмов — на синтоистские празднества и придворные музыкально-хореографические представления. Широкое распространение получили и ввезенные с материка музыкальные инструменты, несколько видоизменившиеся от приспособления к японским условиям (например, для аккомпанирования песням *эйкёку*, исполнением которых сопровождались древние ритуальные танцы типа *кагура* и *сайбара*),— бамбуковая свирель *хитирики*, лютня *бива* и др. Взаимопроникновение культур в этой области оказалось разноплановым и очень продуктивным.

К началу VIII в. буддийская церковь в Японии имела почти двухсотлетнюю историю. Влияние ее в столице бесспорно. То, что с буддийскими догмами, обрядовой практикой, разными видами религиозного искусства серьезно считались представители разных направлений культуры, не подлежит сомнению. Но все данные, которыми мы оперировали до сих пор, касаются верхушки японского общества — придворных кругов, синтоистской элиты, высшего буддийского духовенства. Как же дело обстояло в отдаленных от Нара провинциях? Равномерным ли было влияние буддизма на японскую культуру по всей стране? По-видимому, нет.

Мы не можем судить о положении буддийской церкви на окраинах Японии. Но пример одной провинции — Идзумо — кажется нам показательным. По распоряжению центрального правительства в начале VIII в. (в 713 г.) по всей стране производилось этногеографическое описание провинций. Работа закончилась около 740 г. [7, с. 11]. Большая часть собранного материала («Фудоки») до наших дней не сохранилась, в отношении же Идзумо он дошел до нас в полном объеме. Так вот, по материалам «Идзумо-фудоки», в этой провинции на 9 уездов приходилось 399 синтоистских святилищ и только 11 буддийских храмов. При этом 10 буддийских храмов из 11 были «новой постройки» (*синдзо-но ин*) [10], а в четырех уездах не зарегистрировано ни одного буддийского храма на 116 синтоистских святилищ. Большинство новых храмов было сооружено начальниками уездов или высокопоставленными чиновниками, и не все такие храмы еще были обеспечены «закононаставниками» (*хоси*), т. е. могли функ

ционировать. Таким образом, буддийская церковь в провинции (а Идзумо — далеко не самая захолустная японская провинция VIII в.) буквально растворялась в необозримом синтоистском море. Работа по новообращению массы японского населения в буддизм еще только начиналась. Поэтому естественны постоянные поиски со стороны буддийских проповедников не только путей проникновения в сознание верующих, но и контактов с идеологическими союзниками местного происхождения или приезжими. К последним относятся прежде всего конфуцианские ученые.

Давно уже признано, что буддийское философское мышление не содержит коренных типологических различий с даосским и конфуцианским, что в древности «буддизм накладывался на уже существовавшую в Китае структуру мышления» [4, с. 86]. Ожесточенная полемика китайских философов с проповедниками буддизма возникла в борьбе за влияние на народ и этой же борьбой подогревалась. Когда в Японии буддисты и конфуцианцы стали делиться на фракции и участвовать в придворных интригах, между ними тоже возникли напряженные отношения. Но это было позже. В VIII же в. буддисты видели во многих положениях конфуцианства подтверждение собственных догм (впоследствии конфуцианство даже было включено ими в схему поступательного движения человечества к истине), а в отдельных областях науки, культуры и экономики усилия ученых-конфуцианцев и буддийских деятелей тесно переплетались. С чисто утилитарной точки зрения подход к обоим учениям государственных деятелей был сходным. Схематично представленное «конфуцианство,— по словам проф. Абэ Акио,— рисовалось средством осуществления политики, при которой наверху — мудрый Сын Неба, внизу ему помогают мудрецы, а народ наслаждается жизнью полного довольства и трудовых песен» [23, с. 20]. Характеристика несколько утрированная, но верная.

В тех случаях, когда части догмы или культовой практики буддизма, конфуцианства и синто оказывались одноплановыми, возникали каналы их взаимопроникновения. Их бережно поддерживала светская власть. К таким случаям относится, в частности, концепция сыновней почтительности, типологически сходная с синтоистским культом предков. «В проявлении сыновней почтительности и в практике поклонения предкам три системы переплетались, оказывая на народ влияние в широком плане; правительство всегда заботилось о поддержке этих учений, а чиновники получали инструкции выделять людей, отличающихся сыновней почтительностью» [40, с. 100].

Борьба между ревностными сторонниками буддизма и конфуцианства за влияние в верхах шла вразрез с общей поли-

тикой государства по комплексному их использованию. Когда высокопоставленный чиновник (*дайнагон*), ученый-конфуцианец и верующий буддист Исоноками-но Якацугу (729—781) отдал свой дом под буддийский храм, а в ограде этого храма открыл библиотеку конфуцианских сочинений (кстати, это была первая публичная библиотека в истории Японии), он сделал весьма знаменательное заявление:

«Два входа [духовной жизни] — внутренний и внешний (буддизм и конфуцианство.— *В. Г.*) — едины в конечных сущностях. Поверхностное сознание стало бы рассматривать их как два разных учения, но в действительности между ними не существует глубокого расхождения. С давних пор принимал я [буддийскую] веру, а ныне посвящаю благочестивой цели весь свой дом и отдаю на хранение книги внешнего пути, чтобы пополнить внутренний путь...» [40, с. 100].

Сколько раз в японской истории делались попытки свести воедино буддизм и конфуцианство, даосизм и буддизм, христианство и синто, синто и конфуцианство! Исоноками-но Якацугу тоже не был изобретателем идеи единения «внутреннего» и «внешнего» учений.

Высокопоставленные буддийские священнослужители нередко преуспевали в изучении конфуцианской классики и в распространении конфуцианских идей в буддийских по целям сочинениях. Это способствовало формированию синкретичности средневекового мировоззрения японцев. Это же определяло разностороннюю образованность представителей элитных сословий.

3. БУДДИЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

В широком смысле к буддийской религиозной литературе нужно отнести все письменные памятники, основу которых составляет изложение буддийских идей. В более узком — буддийский канон, философские сочинения на темы основных положений буддийского учения, проповедническую литературу, жития, *гатхи*, легенды буддийского содержания и обрядовую литературу. Рассматривая все виды буддийской литературы (с упором на памятники, освещающие доктрины), японский буддолог Цукудэ Рэйкан называет 15 ее разновидностей. Они, по мнению ученого, и подлежат исследованию в нескольких направлениях (связь буддийской идеологии с литературой, буддизм и язык, буддизм и книгопечатание, связь буддизма с литературой других религий — перекличка с христианской и синтоистской литературой, связь буддийского обрядового действа с литературным образом, храмовое искусство — ис-

полнители песнопений, *моногатарисо*[11] и повести, *бива-хоси*[12] и буддийские повествования и т. д.). Разновидности эти следующие:

1. Каноническая и переводная литература, комментаторская литература. К первой категории относится «Трипитака» (яп. «Сандзо», «Дайдзокё» или «Иссайкё») и трактаты индийских и китайских патриархов буддийских школ, ко второй, как специально оговаривает Цукудэ Рэйкан,— не только толкования слов, но и «немалое число прошедших через века книг, в которых эти слова разъясняются, дополняются, исправляются и распространяются при помощи легенд» [37, с. 3].

2. Разного рода эпитафии — первые буддийские письменные источники, уже по этой причине заслуживающие внимания.

3. Буддийские песнопения.

4. Литература, излагающая доктрины и связанная с буддийскими песнопениями.

5. Житийная литература (*содэн бунгаку*) — жизнеописания «возродившихся в Чистой земле», жизнеописания высших священнослужителей, в том числе включенные в сборники небуддийского содержания.

6. Жизнеописания будд, славословия бодхисаттвам — описания чудесных деяний святых, примеры действия кармы.

7. Буддийские легенды (*буккё сэцува*), тесно связанные с литературой *сэцува* небуддийского характера и с другими видами буддийской литературы.

8. «Литература престижа догмы», учительская литература — проповеди, информации, изречения.

9. Литература по истории *сангхи* — записи по истории того или иного храма, включающие и легенды о чудесных деяниях святых, и описания житийного характера, и информацию о самих общинах.

10. Буддийская религиозная поэзия — песни об учении Будды, о возрождении в «Чистой земле», о Пути, *гатхи*.

11. Записи отдельных слов и фраз из буддийских обрядовых представлений.

12. Буддийские предания и смешные истории (*сёва*), связанные с проповеднической литературой. Они тесно связаны со старинными преданиями небуддийского характера.

13. Буддийские бытовые и исторические повествования японского и иноземного происхождения. Такие повествования часто бывают насыщены небуддийскими элементами.

14. Буддийские эссе. Некоторые из них включают специальную буддийскую терминологию.

15. Буддийские путевые дневники — записи паломников в

танский Китай — на горы Тяньтай и Утайшань, в знаменитые японские храмы [37, с. 3—5].

Можно заметить, что Цукудэ Рэйкан рассматривает всю буддийскую литературу — от первых ее памятников до нового времени (одной из проблем для исследования он называет проблему соотношения буддийского учения и «школы национальных наук», *кокугаку*, процветавшей в XVII—XIX вв.). Его классификация повторяет историю распространения в Японии жанров буддийской литературы, а не основана на тематических, художественных или формальных принципах. Отсюда происходит недостаточная четкость в делении разновидностей буддийской литературы, наблюдаются повторы и пропуски. Но благодаря этой классификации и следующему за ней анализу отдельных ее пунктов можно судить о том, насколько глубоко специальная буддийская литература проникла в средневековую японскую культуру и почему эту последнюю нередко называют буддийской.

Остановимся на некоторых из выделенных Цукудэ разновидностей — тех, которые оказали наибольшее влияние на художественную литературу рассматриваемого периода и которые теснее всего взаимодействовали с добуддийскими японскими традициями.

Уже составители первого мифологического свода и исторических хроник Японии (712 и 720 гг. соответственно) находились под влиянием «Лотосовой сутры», «Вималакирти-сутры» и «Сутры Золотого света» (Конкōмёкё) [43, с. 81—90]. Но наибольшее воздействие на японскую светскую литературу из всей Трипитаки оказала «Лотосовая сутра». Среди придворной аристократии возник даже ритуал «восьмикратных чтений Хоккэкё», сопровождавшийся торжественными церемониями, подношениями дорогих подарков и комментированием фрагментов сутры. Обилие поучительных и занимательных сюжетов, афоризмов, основные идеи этой сутры определили и направления ее влияния на художественную литературу Японии. Эти направления — идеология, сюжетосложение, композиция и цитирование (особенно в морализирующих частях повествований, в эссе и в эпосе). Из этой же сутры в быт и в литературу проникло много буддийских специальных терминов, касающихся вопросов кармы, настоящей и будущей жизни (сначала преимущественно эфемерности сущего, впоследствии — «очищения»), монашеской дисциплины, реалий [40, с. 158].

«С 796 г.,— отмечает Анэсаки Масахару,— в императорском дворце проводилась церемония, во время которой устраивались диалоги по этому писанию, и оно декламировалось чуть ли не при каждой религиозной встрече. Быть хорошо

знакомым с важными местами книги считалось необходимым условием образованности, а способность составить стихи по ее поучениям, притчам и положениям была необходимой принадлежностью поэта».

Житийная литература особенно пышно стала расцветать с повышением авторитета амидаизма, и первые описания «Чистой земли» и попавших в нее очистившихся «чужой силой» (*тарики*) верующих принадлежат именно проповедникам этой школы. Так, в 984 г. один из первых проповедников веры в Амида-будду, Гэнсин (Эсин-содзу, 942—1017), в своем трактате «Необходимое собрание о возрождении в раю» («Одзё ёсю») приводит красочную картину вхождения буддийского праведника в «Чистую землю»:

«Когда умер благочестивый человек, перед ним появился Будда. Один из его великих бодхисаттв, Владыка Сострадания (Каннон), принес цветок лотоса, чтобы перенести благочестивую душу, а Владыка Могущества (Сэйси) в приветствии протянул ему руки, в то время как другие святые и ангелы, бесчисленные по числу, пели гимны в восхваление и приветствие благочестия. Рожденный в «Чистой земле» благочестивый человек подобен слепому, который внезапно снова обрел зрение и увидел себя окруженным сияющими лучами и великолепными драгоценностями неизъяснимого достоинства. Воздух со всех сторон оглашался гармоничными мелодиями, небеса были преисполнены лучезарностью, большие небесные птицы и птицы рая летали туда и обратно. Некоторые существа в раю поют славословия Будде, некоторые проходят туда и обратно из других земель Будды, другие же висят в воздухе в безмятежном созерцании. Амида-будда сидит на лотосовом сиденье, подобно золотой горе, в центре всего великолепия, окруженный своими святыми. Владыки Сострадания и Могущества перед сиденьем Будды руководят новыми рождениями» [40, с. 152].

Множество свитков, складных ширм, висячих картин *какэмоно* расписывалось красочными иллюстрациями к этому трактату. А иллюстрации, в свою очередь, вдохновляли писателей на создание новелл и рассказов из жизни знаменитых проповедников буддизма. Авторы жизнеописаний стараются перенести начало пути буддийских праведников в непосредственную близость к себе, в Японию, которая, по их мысли, не уступала Индии или Китаю в обилии чудесных событий, подтверждающих основные положения доктрины. Появилось много местных легенд о чудотворцах и буддийских праведниках. В житиях этих праведников можно обнаружить упоминания добуддийских народных поверий и обрядов, не вызывающих у авторов-буддистов негативной реакции.

К числу таких авторов принадлежит поэт, знаток конфуцианской классики, писатель, один из составителей «Истинных записей об императоре Монтоку» («Монтоку дзицуроку»), Мияко-но Ёсика (834—879), который написал на распространенный в устной передаче сюжет следующее «Жизнеописание Додзё-хоси» («Додзё-хоси, дэн», оно вошло в 12-ю книгу сборника «Хонтё мондзуй»[13], а в вариантах — в историческое повествование конца XII в. «Мидзукагами» — «Водное зерцало» — и в несколько буддийских и светских сборников новелл сэцува):

«Закононаставник был родом из уезда Аики провинции Овари. Фамилия его неизвестна. Семейное предание гласит: в правление императора Бидацу[14] жил в провинции Овари крестьянин. В летние месяцы он орошал поле. Однажды небо покрылось тучами, загремел гром и полил дождь. Отец закононаставника укрылся от дождя под деревом, а лопату поставил стоймя. Вдруг перед ним упала молния, формой подобная маленькому ребенку. Отец закононаставника поднял лопату, стукнул ею и отряхнул ее. Молния говорит ему:

— Не наноси мне большого вреда, я же непременно воздам тебе.

Отец закононаставника спрашивает молнию:

— Каким благодеянием ты воздашь? — так он сказал.

Молния отвечает:

— Я велю тебе родить необычного ребенка и этим воздам. А теперь я хочу, чтобы ты сделал для меня сосуд из камфорного дерева, наполнил его водой, пустил в нее плавать бамбуковый лист и быстро дал мне.

Отец, как и сказала молния, дал ей сосуд. Получив сосуд, молния изловчилась, и немного погодя поднялась в небо. Прошло несколько месяцев, отцова жена забеременела. Когда настал срок, родился мальчик. Его тело было удивительным: шею ребенка двумя кольцами обвивала змея, голова и хвост ее соединялись, свешиваясь сзади. Отец был очень удивлен.

Когда ребенку минуло десять лет, он обладал очень большой физической силой. Он мог поднять камень в восемь квадратных сяку и бросить его на много дзё. Чтобы бросить этот камень, он прикладывал такую силу, что ступни его ног на 3—4 суна уходили в землю[15].

Мальчик стал послушником у монаха из храма Гангодзи. А в это время в колокольне храма водились черти, и каждую ночь они убивали звонаря. Послушник увидел толпу монахов и попросил разрешения, сказав, что может прекратить эти убийства. Монахи очень обрадовались.

Той же ночью послушник поднялся на колокольню и за-

звонил в колокол, но не пробил и нескольких ударов, как увидел, что пришел черт. Послушник схватил черта за голову. Черт бросился с послушником в драку. Черт хотел вытащить противника наружу, а послушник хотел втащить его внутрь. Когда стало светать, черту очень захотелось убежать. Послушник быстро ухватил черта за волосы, и черт сбросил с себя волосы вместе с кожей и с мясом. Черт сразу же убежал.

При дневном свете на земле увидели кровь. Пошли искать его по следам, дошли до храмовой ограды и, поднявшись вверх по улице, остановились. Осмотрели храмовое строение — оказалось место, где в давние дни был захоронен злой раб. И сразу поняли, что злой раб стал чертом. Таким способом злодеяния черта наконец были прекращены.

Волосы черта можно увидеть в сокровищнице храма Гангодзи, о них рассказывают друг другу из поколения в поколение. А послушник стал священнослужителем, монашеское его имя — Додзё-хоси (закононаставник Додзё)» [23, с. 133].

По приведенной выше классификации Цукудэ этот незамысловатый рассказ можно отнести по крайней мере к двум рубрикам — жизнеописаниям и буддийским легендам. Традиция относит его ко второй. Подобных этой легенд было в средневековой Японии записано много десятков. Некоторые из них переходили из одного сборника *сэцува* в другой и третий — с небольшими изменениями или без них. Записывались они по-китайски (как «Жизнеописание Додзё-хоси») или по-японски и независимо от этого способствовали и распространению многих местных и заморских поверий, и проникновению соответствующих сюжетов в светскую художественную литературу. Этот вид буддийской литературы, восходя к двум источникам (фольклору и сходным легендам из китайских буддийских сборников), сам служил щедрым источником сюжетов для фольклора и письменной литературы.

Начало сборникам буддийских легенд *сэцува* положил сборник из трех книг (116 легенд) под названием «Записи о чудесах, случившихся в японском государстве из-за хорошей или дурной кармы» («Нихонкоку гэмпо дзэнъаку рёики»). Краткое название сборника — «Записи о японских чудесах» («Нихон рёики»). Его составил в 822 г. шрамана (*сямон*) Кёкай из храма Якусидзи в Нара. Составитель сборника в 787 г. стал буддийским монахом, а еще через 8 лет получил сан «законоучителя, передающего Светильник» (*дэнто-хоси*) и стал записывать устные легенды и рассказы из китайских буддийских сборников, которые помогали иллюстрировать проповеди о принципах действия кармы.

 Время действия легенд, включенных в сборник,— от V до

начала IX в., но в большинстве случаев это эпоха Нара. Место действия многих из них — центральные провинции Японии, язык — китайский, принцип расположения записей — хронологический. Каждая из трех книг вводится отдельным предисловием составителя.

В предисловии к первой книге «Записей о японских чудесах» Кёкай пишет, что задачей сборника является объяснение посредством *сэцува* принципов проявления кармы. Образцами подобных описаний он называет китайские сборники «Вести из преисподней» («Мин баоцзи», 650—655 гг.) Тан Линя и «Записи доказательств, собранных из Ваджрапраджняпарамита сутры» («Цзиньган баньяоцзин цзияньцзи», 718 г.) Мэн Сян-чжуна [35, с. 61—63, 263—265].

Используя китайские стилистические приемы (параллельные фразы, исторические намеки), Кёкай старается в содержании своих новелл прославить не просто буддийских праведников, а праведников-японцев: приводит данные об Эн-но убасоку, самую раннюю версию предания о принце Сётоку-тайси и голодном и т. д. Для того чтобы сомнений в японском происхождении новеллы не оставалось, автор «документирует» события в пространстве и во времени: указывает название провинции (Ямато, Ямасиро, Идзумо, Овари, Мусаси, Кии, Кавати и др.), уезда, храма или дворца и годы (по девизам правления японских императоров), в которые описанное событие произошло. Буддийское толкование эпизода подчеркивается, как правило, и в его заглавии, и в концовке («такая-то карма»). Ядро сборника составляют новеллы о кармическом возмездии или воздаянии. Их можно разделить на две группы. Одна повествует о добром воздаянии за добрые поступки (почитание «трех сокровищ», вера в будд и бодхисаттв, почитание, усердное чтение и переписывание сутр), другая — о возмездии за дурные поступки (убийство живых существ, воровство, прелюбодеяние, жестокость). Жанр *сэцува*, начало которому было положено «Записями о японских чудесах», распространялся в японской литературе около 400 лет, разделившись на две разновидности — буддийскую и светскую.

«Литература престижа догмы» и учительская литература создавалась в каждой школе буддизма отдельно. Авторы стремились не просто привить основные понятия учения, но придать этим понятиям тот смысл, который вкладывала в них данная школа, и сообщить изложению возможно компактный, удобный для цитирования вид. Поэтому фразы и целые отрывки из сборников такого рода часто встречаются в дидактических разделах художественных повествований (эссе, *сэцува, моногатари*). Первое время учительская литература

писалась по-китайски, а затем на японском языке (особенно в эпоху «реформированного буддизма»).

Из памятников буддийской литературы, объединяющих проповеди и изречения одной школы, большой известностью пользовались «Немногословные благоуханные беседы» («Итигон ходан») — собрание 110 высказываний 20 с лишним проповедников школы *дзёдо*, составленное в конце XIII в. Собрание разделено на 3 книги и 10 тематических рубрик. Первая рубрика, «Три сокровища: жилище, одежда, пища», открывается такими высказываниями:

«Мёхэн-содзу сказал: В сердце нигде не должно быть места заботам о грязной земле. В сердце следует таить лишь небольшие заботы (т. е. заботы о средствах к существованию.— *В. Г.*). Это подобно тому, как на челне, что встречается с жестокой бурей, хотят пройти на корму или на нос.

Один высокочтимый буддийский монах сказал: Человек грядущего мира всегда живет с мыслью отправиться в путь. И хотя, пока он обладает теперешней плотью, ему не обойтись без необходимой одежды, пищи и жилища, даже если он уйдет на край облаков и на край моря, все это чрезвычайно переменчиво — то, что берут, и то, чего не берут. Обычно, остановившись, чтобы провести одну ночь, знаешь, что это не вся твоя жизнь от начала до конца, но без промедления возглашаешь *нэмбуцу*.

Мёдзэн-хоин сказал: Не прикипать сердцем к жилищу — это хорошо...» [31, с. 9—10].

Насколько обычной стала к моменту составления сборника традиция буддийской интерпретации синтоистских божеств, наметившаяся в VIII в., можно судить по такому отрывку из важнейшего раздела — «Нэмбуцу»:

«Некто сказал: Во сне Рэн-амидабуцу явился в храм Хатимангу и возгласил: „Возрождение в раю не зависит от одного помысла, не зависит и от многих помыслов, а зависит от душевных качеств“» [28, с. 31].

Из путевых заметок паломников по буддийским святыням западному читателю больше всего известны «Путевые записки паломника, приехавшего в Тан в поисках дхармы» («Нюто кюхо дзюнрэй коки») Эннина (Дзикаку-дайси, 794—864), который в 838—847 гг. совершил путешествие в Китай, поклонялся святыням на горе Утайшань и оставил 4 книги подробного описания своего путешествия. Путевой дневник Эннина служил не только образцом для японских паломников, писавших свои заметки, но и материалом для авторов буддийских стихов и справочником по церемониалу и т. д.

Вместе с буддийским каноном и храмовыми церемониями в Японию пришел богатый пласт гимновой буддийской поэ-

зии (*санка*). Первоначально японцам были известны два вида гимнов — санскритские славословия (*бонсан*), исполнявшиеся на санскрите, и китайские славословия (*кансан*), исполнявшиеся по-китайски. Те и другие, как правило, были посвящены воспеванию добродетелей Будды. Но в японской церемониальной традиции существовали исстари японоязычные гимны, исполнявшиеся при дворе и в синтоистских храмах, имевшие устойчивую ритмику и систему образов. Эти гимны ускорили появление третьего вида буддийских славословий — *васан*, «японских славословий», которые получили в дальнейшем наибольшее распространение и превратились в буддийскую религиозную поэзию вообще.

Жанр *васан*, по словам акад. Н. И. Конрада, является «основным типом японской буддийской религиозной поэзии, содержащей в себе как славословия, так и исповедание веры, а также и простую религиозную лирику. Образцом... жанра в строфе *имаё* может послужить известное стихотворение — азбука „Ироха", принадлежащее знаменитому просветителю Японии Кобо-дайси (774—835):

Иро ва ниоэдо	Красота блистает миг —
Тиринуру во	И увяла вся.
Вага ё тарэ дзо	В нашем мире кто, скажи,
Цунэ нарану?	Остается ввек?
Уи но оку яма	Грани мира суеты
Кёо коэтэ	Ныне перейди,
Асаки юмэ мидзи	Брось пустые видеть сны
Эи мо сэдзу.	И пьянеть от них!» [14, с. 45].

Существует огромное число разновидностей *васан* — моления, проповеди, поучения, заповеди, всякого рода заупокойные молитвы и т. д., но главными разновидностями этого жанра являются три: песни-славословия (*сантанка*), наставления (*кёгэ*) и *гатхи* (*када, кункада*). Все они построены на чередовании семи- и пятисложных стихов, заимствованном у *танка*, с мелодикой старинных песен *тока*, исполнявшихся в такт танцу во время моления о счастье на новогодних синтоистских представлениях [37, с. 6].

В числе первых славословий *васан* называют царственную песню, поднесенную храму Тодайдзи на церемонии освящения Большого Будды в 752 г., славословие «Лотосовой сутре» и «Славословие Ста камням». При сугубо буддийском содержании они по форме восходят к японскому поэтическому жанру *сэдока*. В IX в. появилось несколько знаменитых *васан*, совместивших заморские и автохтонные традиции. Первое стихотворение — это «Славословие шарире» («Сяри сантан»), т. е. праху сожженного Будды. Авторство его приписывается Эннину. 72 строфы славословия содержат по 7—5, 8—5, 8—6

и 7—4 слога, т. е. по метрике напоминают многие стихотворения в традиционной японской манере (ср. [17, т. 1, с. 28]). Здесь соединилось влияние китайских и санскритских славословий, заимствованной из Китая музыки, японской ритмики и японской исполнительской манеры.

Теми же особенностями обладают несколько песен-славословий, написанных Минамото-но Макото (Кэйсин-содзу, 819—868): «Славословие шести времен Крайней радости» («Гокураку рокудзи сан»), «Славословие Великому наставнику школы Тэндай» («Тэндай-дайси васан»), «Славословие 25 бодхисаттвам» («Нидзюго босацу васан») и др., а также так называемые «Четыре японских славословия» школы *сингон* (архатам, нирване, шарире и руинам).

Первой песней *васан*, где строго выдержано чередование слогов в строфе 7—5, была приведенная выше «Ироха» Кукая. По содержанию она является смысловым переводом похвалы *гатхе* эфемерности из «Нирвана-сутры» («Нэханкё»), по форме совпадает с самыми распространенными размерами японской поэзии IX в., по назначению является первой в Японии азбукой: в стихотворении представлены все графемы только что изобретенного японского слогового письма без единого повторения (по образцу *деванагари*).

Большое распространение *васан* получили в XII—XIII вв. в амидаистских школах (особенно *дзисю*), проповедники которых стремились к тому, чтобы их идеи легко понимались и запоминались. Некоторые различия наблюдались и в стихотворных славословиях разных провинций. Исследователи отмечают, например, что в *васан* провинции Синано можно проследить идеологию не только синто, но и *онъёдо* (учения о *инь* и *ян*) [37, с. 10].

Наставления (*кёгэ*) были широко распространены в храмовой службе и неоднократно упоминаются в памятниках художественной литературы. Они состоят из четверостиший, причем простые четверостишия *кёгэ* имеют специальное название *катаку*, сложные же (состоящие из двух и более четверостиший) — *мороку*. По содержанию *кёгэ* делятся на два основных вида — моления и покаяния. Упоминание их нередко можно встретить в памятниках художественной литературы. Не обладая высокими литературными достоинствами, *кёгэ* не оказали сколько-нибудь заметного влияния на литературу, но их распространенность способствовала проникновению в японский язык специальной буддийской и китайской мифологической терминологии, а в сознание верующих — сложных понятий буддийской философии. Насколько насыщены были *кёгэ* этими терминами и понятиями, можно судить хотя бы по начальной части «Слова наставника о за-

претах шраманере» («Сями кай ондоси-но котоба»), написанного в 986 г. (Канна 2-й год):

«Десять миров — это и есть десять добродетелей, но лишь на этот раз получил он запреты. Прежде охранял священную яшму, а затем вышел из фениксовой заставы. Когда, совершив самопострижение, представил он себе древние времена принца Сиддхартха, то, взглянув на покрытую мраком гору в зарослях канны, увидел, что опечаленных было мало.

Когда мудрый государь, пребывающий в созерцании, получил от людей запреты, он передал рубежи японского государства другому и, скорбя о благодеянии, пролил обильные слезы.

Я слышал: однажды император, пребывавший в созерцании, первым выйти изволил. Два года накапливая десять тысяч дел, бежал он от Четырех морей. Еще не много было инея на годах феникса и лик дракона не вмешался в беспорядок, как изъявлена была воля бодхисаттвы: о желаниях думай с печалью...» [37, с. 11].

В этом сравнительно небольшом отрывке японец, не посвященный в книжную ученость, не мог понять почти ничего. Человек же, прошедший специальную подготовку (т. е. буддийский служитель или представитель придворной аристократии), должен был понять, что речь здесь идет о наставлениях императору, отказавшемуся от престола и принявшему постриг. Буддийские и китайские термины, вошедшие в отрывок, в языке привилегированных сословий рубежа X и XI вв. образовали особый пласт.

Так, «десять миров», согласно буддийскому учению, это четыре мира истинного бытия и шесть миров заблуждений. К первым относятся мир будд, мир бодхисаттв, мир пратьекабудд и мир шраманов; ко вторым — мир небожителей (*дэва*), мир людей, мир демона Асура, мир животных (*тирьясьёни*), мир голодных духов (*прета*) и мир преисподней (*нарака*). Десять добродетелей — это положение императора («Сына Неба»), полученное в результате кармы за добрые деяния и в прежних и в нынешней жизнях. Таким образом, смысл первой фразы: высокодобродетельный человек, император, получивший свое положение в результате кармы, накопленной в «десяти мирах», впервые совершил постриг («получил запреты», обязательства соблюдать 10 заповедей, налагавшихся на *шраманеру*, т. е. новообращенного) только в настоящем рождении. «Охранять священную яшму» — значит быть обладателем символов императорской власти (образ заимствован из синтоистской мифологии). «Застава феникса» — это ворота императорского дворца (образ взят из китайской литературы). Эта фраза означает, что человек, о ко-

тором говорится в наставлении-*кёгэ*, первоначально обладал императорской властью, а затем отказался от нее и оставил дворец.

«Принц Сиддхартха», о котором говорится далее,— детское имя Шакьямуни, основоположника буддийского учения, «десять тысяч дел» — иносказательное обозначение забот государя, «Четыре моря» — Япония (в данном случае дела государственного управления Японией), «годы феникса» — возраст государя, «иней» — старость, «лик дракона» — император, «бодхисаттва» — в данном случае тоже император, безграничный в своих добродетелях; «желания» — источник страданий, мешающий буддийскому просветлению.

Такой массовый наплыв в литературу буддийской специальной терминологии наблюдался позднее только один раз — с распространением в Японии так называемой «Литературы пяти монастырей» (Годзан бунгаку), в которой встречается громадное количество терминов секты *дзэн*. Но терминология *дзэн* не глубоко проникла в художественную литературу, тогда как буддийские слова и образы из сутр и *кёгэ*, особенно касающиеся кармы, эфемерности сущего, множественности буддийских миров, легенд о Шакьямуни и Амида, использовались писателями сравнительно широко. Началом проникновения их в художественную литературу является VIII век — век, когда эта литература появилась.

4. НАРСКИЙ БУДДИЗМ И ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ЛИТЕРАТУРА

Все, что было написано японцами до VIII в., было написано по-китайски. Все, что в VIII в. писалось «ученого»,— буддийские трактаты, комментарии на канон, конфуцианские сочинения — писалось по-китайски: богу богово. Но именно в VIII в. японцы начали отделять богово от кесарева, понимая, что есть материи, которые нельзя или очень неудобно излагать на китайском языке. Нельзя, например, писать о своей стране, употребляя китайские иероглифы только как идеограммы. Прежде всего это относилось к записи японских имен и географических названий.

Решение этой проблемы было подсказано опытом перевода на китайский язык «Трипитаки». Вместе с санскритскими словами, записанными иероглифами, подобранными только по их звучанию, безотносительно к смыслу (*босацу* — бодхисаттва, *нэхан* — нирвана, *Тосоцутэн* — Тушита, *дарани* — дхарани, *Бирусяна* — Вайрочана и др.), японцы усвоили принцип фонетического использования иероглифов. На раннем

этапе этот принцип использовался только в буддийских сочинениях и административных текстах, а в начале VIII в. он был расширен и использован при создании письменных памятников мифологического, исторического и этногеографического содержания.

Первым из таких памятников были «Записи о делах древности» («Кодзики»), созданные в 712 г. «Составитель памятника Ясумаро использовал различные способы записи текста при помощи иероглифов. Имена, названия, песни — их в памятнике более ста, заклинания, ономато-поэтические слова — все, что следовало передать в японском звучании, он записал, используя иероглифы фонетически, как слоги японских слов. В других случаях иероглифы выступают как идеограммы, выражающие значение слова. Ряд мест написан в тексте на китайском языке, но язык этот носит здесь особый характер: это модифицированный, „неправильный" китайский язык, свидетельствующий о попытках приспособить его к японскому синтаксису» [18, с. 11].

«Записи о делах древности» — это свод японских мифов, легенд, сказок, исторических преданий и записей хроникально-исторического содержания. Через 8 лет после них, в 720 г., были созданы «Анналы Японии» («Нихон сёки», «Нихонги»). В этом памятнике, написанном по-китайски, так же как и в «Фудоки», иероглифы использовались фонетически только для записи имен, названий и древних японских песен (в «Фудоки» фонетически использовались иероглифы также и при записи японских слов, связанных с толкованием топонимов).

Новый шаг к фонетическому использованию иероглифов, т. е. к созданию собственно японской письменности, был сделан в середине VIII в. в связи с созданием гигантской антологии японской поэзии — «Собрания мириад листьев» («Манъёсю») [17]. В антологии, включившей около 4500 песен, «представлены два песенных потока, взаимно связанных между собой и в то же время противопоставленных один другому,— древний фольклор и литературная поэзия, причем оба в большом разнообразии тематики и жанров» [17, т. 1, с. 138]. Впервые в истории здесь был подведен итог всего предшествующего развития песенной культуры Японии. «Эта антология,— как справедливо отмечает А. Е. Глускина,— оказала влияние не только на дальнейшее развитие поэзии, но вся последующая феодальная литература, включая и повествовательные жанры, и драматургию, так или иначе испытала ее влияние» [17, т. 1, с. 62].

Запись этого большого и специфического песенного материала, насыщенного многими поэтическими приемами и реалиями, не имеющими соответствий в китайском языке, также

осуществлялась посредством смешанного употребления иероглифов — идеографического и фонетического. Это позволило точно передать и смысл и строй японской песни. По названию антологии такой способ записи японской речи стал называться *манъёгана*.

Параллельно с возникновением литературы на японском языке продолжалось и создание памятников на китайском языке. Многие поэты сочиняли и японские песни (*вака*), и китайские стихи (*си*). В 751 г. из 120 китайских стихотворений был составлен поэтический сборник «Кайфӯсō»[16]. Он охватил творчество 64 японских поэтов, писавших по-китайски с середины VII в. Значение «Кайфӯсō» и других антологий японской поэзии на китайском языке хорошо охарактеризовал акад. Н. И. Конрад: «Они ориентировались в своей образной системе на лучшие образцы китайской поэзии того времени, и эта образность затем находила путь и в японскую поэзию на японском языке» [14, с. 88].

В VIII в. была предпринята попытка и теоретического обоснования использования в японской поэзии норм китайского стихосложения. В поэтологическом трактате (*карон*) «Какё хёсики» Фудзивара Хаманари (733—799) на примере японских стихов (в частности, поэзии «Кодзики») разбирает китайские концепции стихосложения, выделяя семь «болезней стиха» и десять «чистых стилей» и рекомендуя для японской песни строгую рифму (повторение конечных слогов в третьем и пятом стихе вака), эквивалентную, по его мнению, китайским тонам и рифме в *си* [44, с. 331—332].

Поэзия «Кайфӯсō» — это подражательная поэзия. Авторы сборника — царствующие особы, принцы, придворные чиновники, ученые-конфуцианцы и буддийские монахи. Даже изображая события японской жизни, они стараются говорить об этих событиях иносказательно, приводя примеры и образы из китайской литературы. Предметом воспевания являются празднества, церемонии, поездки за границу, любование природой. Здесь же встречаются и буддийские мотивы: стихотворения о быстротечности жизни, эфемерности сущего. Такие стихотворения интересны не столько влиянием их на развитие японской литературы (оно было незначительным), сколько общим настроем, нашедшим выражение даже в таком самобытном памятнике, как антология «Манъёсю», и выработавшим своеобразные словесные штампы в литературе следующих столетий.

В поэзии буддийского содержания самой заметной чертой было не описание события или ситуации, а оценка всей жизни, всей Вселенной, всего миропорядка. Мир поэтов-буддистов — это бренный, «зыбкий» мир, подвижный, кипящий

и исчезающий без следа. Характеристика этого кипения, эфемерности мира — одна из главных тем поэтов-буддистов. Крупный придворный чиновник VIII в. (дослужился до чина правого министра) Каса-но-асоми Маро, постригшийся в монахи и известный в литературной традиции под монашеским именем закононаставник Мандзэй (Мандзэй-*хоси, шраманера* Мандзэй, Мандзэй-*сями*), так описывает свое представление о бренности мира («Манъёсю», № 351):

Ё-но нака-о	Сей бренный мир
Нани-ни татоэму	С чем сравню я? —
Асаборакэ	С буруном белым
Когиюки фунэ-но	За кормою лодки, что идет на веслах
Ато-но сиранами	На рассвете.

Абстрактная категория раскрывается поэтом через характерно японский конкретный образ. Образ белого буруна не пришел в Японию издалека, а родился здесь же, на островах, из сочетания бытовых представлений, старинной песенной культуры и буддийского миропонимания.

В антологии «Манъёсю» при огромности ее материала и большой роли добуддийского фольклорного элемента песни, затрагивающие буддийскую тематику, сравнительно мало заметны. Их здесь около 300 [2, с. 228]. По мнению А. Е. Глускиной, в «Манъёсю» буддийский «материал представлен как бы на разных уровнях: идеологическом, обрядово-бытовом, литературном и социальном» [2, с. 228]. Здесь уже можно отметить тенденции, показательные для памятников следующей эпохи, где буддийские идеи становятся обиходными, а фольклорная традиция постепенно исчезает из поэзии и многих прозаических жанров.

Среди всех буддийских мотивов в «Манъёсю» абсолютно преобладает мотив бренности, непрочности этого мира, мимолетности человеческой жизни. Этот мотив встречается в стихах разных поэтов — от Какиномото Хитомаро (VII в.) до Отомо Якамоти (718—785). В стихотворениях Отомо Якамоти он сочетается с традицией народной песни и использованием «готовых образов». Такова его «Песня, выражающая печаль о непрочности этого мира» («Манъёсю», № 4160):

С незапамятных времен,
С той поры, как в мире есть
Небо и земля,
Говорят, передают,
С давних пор из века в век,
Что невечен этот мир,
Бренный и пустой!
И когда подымешь взор

И оглянешь даль небес,
Видишь, как меняет лик
Даже светлая луна.
И деревья среди гор
Распростертых —
Неверны:
В день весны
Цветут на них
Ароматные цветы,
А лишь осень налетает,
Ляжет белая роса,
И летит уже с ветвей
В грозном вихре
Алый лист...
Так и люди на земле —
Краток их печальный век,
Ярко-алый, свежий цвет
Потеряет быстро блеск,
Ягод тутовых черней
Черный волос сменит цвет,
И улыбка поутру
Вечером уже не та...
Как летящий ветерок,
Что незрим для глаз людских,
Как текущая вода,
Что нельзя остановить,
Все невечно на земле,
Все меняется вокруг...
И когда увидишь ты,
Как изменчив этот свет,
Вдруг поток нежданных слез
Хлынет из твоих очей,
И не сможешь ты никак
Этих слез остановить...

(*Перевод А. Е. Глускиной*)
[17, т. 3, с. 210—211].

Мотив мимолетности человеческой жизни, тщетности славы Отомо Якамоти привносит даже в «Песню, сложенную в подражание песням о кургане юной девы» на сюжет старинной народной легенды о девушке, бросившейся в море из-за того, что двое влюбленных в нее юношей стали враждовать между собой, соперничая в поисках «бренной славы на земле» [17]. Человеческую жизнь поэт сравнивает здесь с мгновенным блеском яшмы, коротким коленцем морской травы, с инеем или росой [17, т. 3, с. 231—232]. Именно начиная с «Манъёсю» в японской литературе утвердилось сравнение человеческой жизни с «инеем иль росой» и с «белой росой» как символами непрочности, быстротечности, непостоянства. В этой же антологии встречается такой синоним непрочности, как «лунная трава» (*цукигуса*), не привившийся в литературе следующей эпохи. Традиционное же сравнение долгой жизни с длинной яшмовой нитью под влиянием буддийского

представления о мимолетности жизни превратилось в свою противоположность: сравнение осталось, но обозначать оно стало во многих случаях нечто «непрочное, краткое, мгновенное» [17, т. 2, с. 608].

Совершенно удивительное сочетание буддийских представлений с наивными синтоистскими верованиями демонстрирует читателю *каэсиута* (№ 3292) из 13-й книги «Манъёсю»:

Чтобы жизнь *непрочная твоя*
Бесконечно длинною была,
Я, оставшаяся здесь,
Шлю горячую мольбу *богам*
В ожидании тебя, мой друг!

(*Перевод А. Е. Глускиной*)
[17, т. 2, с. 472].

Примерно такую же картину дает *каэсиута* № 3290, где идея кармы соотносится с верой в эру богов, неразделимую с мировоззрением синто [17, т. 2, с. 471].

В числе других буддийских идей, встречающихся в «Манъёсю» и получивших широкое распространение в художественной литературе начиная с IX и особенно X в., нужно отметить идеи отождествления человеческой жизни со страданием (№ 2436, 3265), грядущих перерождений в иных мирах (№ 348, 541, 819, 3086, 3850) и осуждения монашества. В 16-й книге антологии есть «Шуточная песня, высмеивающая монахов» (№ 3846):

Вместо леса пышной бороды
У монахов лишь пеньки торчат.
Можешь привязать к пенькам коня,
Да не дергай сильно впопыхах:
Заревет от боли наш монах...

(*Перевод А. Е. Глускиной*)
[17, т. 3, с. 87].

Казалось бы, странно, что в эпоху фактического объявления буддизма государственной религией, усиленного строительства монастырей и храмов, распространения среди придворной аристократии обычая принимать в старости постриг не только создаются, но и включаются в официальную, т. е. одобренную свыше, поэтическую антологию стихи, высмеивающие буддийских монахов, непочтительно отзывающиеся о статуях будд (№ 3841), иронизирующие над храмовыми изображениями голодных духов (№ 3840) или идеей перерождения (№ 348).

Здесь, как нам представляется, нужно иметь в виду следующее. Во-первых, японский буддизм того времени не был веронетерпимым (борьба с местными верованиями велась

не осуждением их, а путем адаптации) и сравнительно спокойно относился к насмешкам. Отступление от правильного Пути, по его учению, вредит не Пути, а отступнику, ухудшая его карму (ср. «Записи о японских чудесах»). Такая позиция была естественной в то время, когда в истории буддизма еще не была забыта полемика с конфуцианцами в Китае и на повестке дня стояла проблема постепенного привлечения массы верующих-синтоистов. Во-вторых, ранний японский буддизм воспринял не только махаянистические, но и хинаянистические элементы (особенно сильны они были в доктринах школ *куся* и *дзёдзицу*; см. [45, с. 36—37]), и спор о том, насколько сам институт монашества отвечает изначальному учению Шакьямуни, вполне серьезно велся среди самих служителей буддийской церкви, находя, естественно, выход и за ее пределы. Позднее в общественном мнении в Японии сформировалась устойчивая традиция осуждения буддийских монахов. Сами монахи постоянно давали пищу этой традиции далеко не безупречными нравами, а монастырская верхушка — тем, что уже к началу VIII в. превратилась в привилегированную социальную прослойку, владевшую землями и имуществом, освобожденную от государственных повинностей и эксплуатировавшую значительную часть крестьянства [11, с. 90]. Теоретики буддизма объясняли традицию осуждения монашества тем, что оно отталкивалось от секуляризации жизни сангхи, а эта последняя представляет собой развитие идеала бодхисаттвы и находится «в полном соответствии с изначальным духом буддизма, который должен спасти мир от всеобщей зависимости от невежества и кармы» [49, с. 325].

Что касается иронии или непочтительности по отношению к храмовым изображениям, то в стихах антологии эти изображения не являются предметом насмешек (это было бы поношением дхармы), а представляют объект сравнения. Если человека сравнивают с голодным духом — это высмеивание человека, а не храмового изображения голодного духа. Если говорят, что краснотою носа человека можно воспользоваться вместо киновари для статуи будды, это не поношение статуи, по крайней мере с точки зрения буддиста. Это тоже нужно учесть, чтобы христианские представления о святости образа не перенести автоматически на буддийские (в некоторых течениях японского буддизма позднее появились представления, похожие на христианские, но абсолютной аналогии так и не возникло).

На материале двух поэтических собраний нарской Японии, «Кайфӯсō» и «Манъёсю», можно заметить две главные особенности проявления буддийских идей в средневековой японской светской поэзии. Одна из них — быстрое превраще-

ние идеи эфемерности жизни и непостоянства бренного мира в словесный штамп, над смыслом которого авторы стихов не всегда задумываются. Отсюда — сочетания типа «бесконечная непрочная жизнь». Другая особенность — самобытные элементы, местные образы, неожиданные сравнения в поэзию буддийского содержания приносят *ута*, японоязычные песни, но никак не *си*, стихи на китайском языке. Эти последние на протяжении всего раннего средневековья оставались подражательными, следующими китайским образцам. Поэтому формирование на основе заимствованных с континента элементов материальной и духовной культуры самобытной, оригинальной по форме, продуктивной культуры зависело в VIII в. и позже не от прилежности учеников-подражателей, а от расцвета традиционных черт в японской литературе и многих других областях духовной культуры. Этот расцвет наступил в следующую эпоху.

5. ХЭЙАНСКИЙ БУДДИЗМ

В 784 г. столица Японии переместилась из Нара в селение Нагаока, а еще через 10 лет, в 794 г.— в специально для этого основанный город Хэйанкё («Столицу Мира и Спокойствия»), современный Киото. Этот город оставался императорской столицей более 1000 лет, до 1868 г. Он был спланирован и застраивался по образцу Лояни, столицы танского Китая: геометрически правильные кварталы, великолепные дворцы, храмы, парки и водоемы.

Одной из причин перенесения столицы было настойчивое вмешательство высшего буддийского духовенства в дела государственного управления [25, т. 4, с. 40]. Переехав в Хэйанкё, придворная знать категорически воспрепятствовала перенесению туда влиятельных буддийских центров. Более того, правительство стало вскоре поддерживать новые школы буддизма, недоброжелательно принятые старыми религиозными центрами. Прежний союзник придворной бюрократии в борьбе за централизацию государственной власти сделал свое дело и попал в немилость, как только обнаружил стремление соперничать с родами, обладавшими этой властью. Новые же буддийские школы обосновались за пределами столицы и не вмешивались в административные вопросы. Это был эзотерический буддизм, представленный в Японии учениями школ *тэндай* и *сингон*. Эзотерический, или мистический, буддизм (*миккё*) называют часто переходным от теологического к реформаторскому.

Период, известный в японской историографии как эпоха Хэйан (Хэйан дзидай), охватывает около 400 лет — с 794 по

1192 г., но эзотерические школы господствовали не все это время. Во второй половине и особенно в последней четверти эпохи Хэйан наблюдается постепенное усиление влияния амидаизма, относящегося к реформаторским направлениям, распространившимся в следующую эпоху — в эпоху развитого средневековья (школы *дзёдо, син, дзэн, нитирэн*). Таким образом, периодизация истории буддизма не совпадает с периодизацией социально-экономической истории страны. Поэтому эзотерические школы целесообразно рассматривать отдельно от амидаизма не только по их доктринам и обрядности, но и по социальному адресату и по отражению религиозных идей и обрядов в произведениях искусства и литературы. В японской литературе крутой перелом наступил позднее, чем в религии, к концу XII в., когда страну потрясли междоусобные войны, сопровождавшие изменение социальной и экономической структуры общества.

Почему хэйанский буддизм называют переходным? Ведь мистицизм не является переходной стадией от ортодоксальной теологии к реформаторству. Между тем учения *тэндай* и особенно *сингон* действительно содержат значительные элементы мистицизма и в то же время являются переходными от нарских школ буддизма к камакурским. Дело в том, что их мистицизм и их переходность — явления разного порядка.

Нарский буддизм, который, как мы уже упоминали, нередко рассматривают как чистую трансплантацию на японскую почву китайского буддизма, в действительности представлял собой подвижную систему с наметившейся тенденцией к приспособлению к местным условиям. Реформаторский буддизм эпохи Камакура (конец XII — начало XIV в.) преимущественно ориентировался на местные условия — каждая школа делала это по-своему. И в усилении этой ориентации, в увеличении эклектизма заключалась главная особенность динамики средневекового японского буддизма. Промежуточный характер хэйанского буддизма заключается в том, что учения школ *тэндай* и *сингон* базировались на доктринах, выработанных на континенте, но во многих случаях интерпретировались с учетом местных условий (синтоистские верования, вкусы придворной аристократии, политическая ситуация). Идеологическими лидерами двух этих школ была Сайтё и Кукай, крупнейшие деятели раннесредневекового японского буддизма.

6. САЙТЁ И УЧЕНИЕ ШКОЛЫ *ТЭНДАЙ*

Сайтё (767—822), известный также по посмертному буддийскому имени как Дэнгё-дайси («Великий наставник в Истинном Учении»)[18], родился в провинции Оми и носил мир-

ское имя Мицу-но Обито. Предки его были выходцами из Китая [45, с. 5]. В раннем детстве Сайтё был отдан в послушники и воспитывался на доктринах школ *санрон, хоссō* и *кэгон.* Посвящение в монахи он получил в храме Тодайдзи, в Нара, в 785 г. Почти сразу же после получения сана Сайтё ушел из центра буддийских школ и поселился в одиночестве на горе Хиэй, недалеко от дома, где он родился.

Уход из старой столицы объясняют неудовлетворенностью молодого священнослужителя доктринами нарских школ и бюрократизмом, проникшим в структуру буддийской церкви. Живя в одиночестве, Сайтё заинтересовался сочинениями Чжи-и, основоположника буддийской школы *тяньтай* в Китае, собрал вокруг себя небольшую группу последователей и за три года с их помощью построил небольшой монастырь. Здесь у него возникла идея создания единого центра японского буддизма и союза религии и государства, который бы контролировал все области жизни населения.

Собственно, разрыв Сайтё со старым буддийским центром произошел вскоре после того, как столица государства была переведена из Нара в Нагаока. По-видимому, молодой законоучитель понял, что назрел конфликт между придворной аристократией и руководителями буддийских школ и что в этом конфликте светская власть оказалась сильнее духовной.

Порвав со своими наставниками, Сайтё помимо чисто религиозных доктрин стал проповедовать идею основания новой столицы и осуществления некоторых административных реформ. Воспользовавшись охлаждением отношений между двором и буддийскими центрами, он приложил усилия к тому, чтобы в религиозной политике двора занять место старых нарских школ. И преуспел в этом.

Новая столица была основана вблизи горы Хиэй, в долине, раскинувшейся к юго-западу от монастыря, основанного Сайтё. Вскоре император Камму пригласил его ко двору, демонстративно внес значительные пожертвования на нужды монастыря на горе Хиэй, получившего через некоторое время титул «Главного местонахождения религии для обеспечения защиты государства» («Тинго кокка-но додзё»). Таким образом, Сайтё и его последователям вверялись функции мистической защиты Японии (путем чтения наиболее авторитетных сутр и совершения обрядов), которые прежде принадлежали школам *хоссо* и *кэгон.* Монастырь на горе Хиэй к этому времени имел почти двадцатилетнюю историю, объединял множество зданий, в которых размещались не только монахи и паломники, но и ученики религиозных школ, подчиненных монастырю.

В 804 г. был выпущен императорский эдикт, согласно которому Сайтё направлялся в Китай «для поисков истины». Истину он стал искать у авторитетов школы *тяньтай*. За год пребывания в Китае он был возведен в сан бодхисаттвы, изучил доктрины китайского эзотерического буддизма и принципы поисков истины посредством созерцания (*дхьяна*, яп. *дзэнна*), изложенные в «Лотосовой сутре».

Вернувшись в 805 г. в Японию, Сайтё приступил к систематизации учения *тэндай*, основанного на «Лотосовой сутре» и четырех главных принципах: нравственных заповедях, монашеской дисциплине, эзотерических культах и практике *дзэн* [45, с. 62]. Когда работа по систематизации была закончена, он стал добиваться главной своей цели — формальной независимости от нарских школ. Сайтё в 818 г. обратился ко двору с просьбой разрешить ему открытие зала посвящения (*кайдан*), в котором он мог бы сам посвящать в сан своих учеников и не быть зависимым от Тодайдзи, где к его учению относились весьма критически. Ортодоксальные школы употребили все силы для того, чтобы такое разрешение выдано не было. Ожесточенная борьба с ними продолжалась около четырех лет. В 822 г., ровно через неделю после смерти Сайтё, разрешение на открытие школой *тэндай* самостоятельного центра посвящения в монахи было дано, и оно означало окончательное поражение нарских школ в борьбе за влияние на императорский двор и за контроль над всеми направлениями буддизма в Японии.

Философию *тэндай* называют Средним Путем, который, по определению Анэсаки Масахару, «заключает в себе основное единство Будды и всех остальных существ и подчеркивает возможность, даже необходимость достижения всеми существами святости самого Будды» [40, с. 114—115]. Каждому существу, независимо от его добродетельности или порочности, согласно этой философии, присуща изначальная природа будды, реализовав которую можно достичь степени совершенства будды. Человек, занимающий промежуточное место между буддой и низшим существом преисподней, может в цепи перерождений двигаться в любом направлении — к совершенствованию или падению.

Специальное значение в начальном постижении тождества собственной природы с изначальной природой будды Сайтё придавал практике созерцания. Но и созерцание, и «напряжение в нравственной жизни», содержание которой также было детально разработано, ничего не значили сами по себе. Они приобретали смысл тогда, когда основывались на стремлении к всепоглощающей вере в Будду [40, с. 116]. Здесь в зародыше можно найти положения, из которых раз-

вились основные принципы более поздних направлений японского буддизма — *сингон* (особая роль таинств), *дзёдо* (зачатки монотеизма, слепой веры в одного будду), *дзэн* (практика созерцания) и *нитирэн* (предпочтение, оказанное «Лотосовой сутре», и превращение ее в самостоятельный объект веры).

Своим учением Сайтё приблизил буддийскую церковь к светской власти, несколько демократизовал идею «просветления», объявив его всеобщим и неизбежным и не требующим слишком сложной специальной подготовки, и отделил свое учение от учения старых нарских школ заявлением о смысле обетов в обряде посвящения. Исповеди и обеты, согласно этому заявлению, «должны приноситься не людям-властителям, как в других ветвях буддизма, а самому Будде, т. е. своей собственной сокровенной душе и сущности» [40, с. 119].

Основатель школы *тэндай* не остановился на восприятии доктрин китайских буддистов, а попытался синтезировать учение и практику многих предшествующих школ буддизма и приспособить все это к конкретным условиям Японии. Авторитет *тэндай* быстро укреплялся, и Энрякудзи, монастырский комплекс на горе Хиэй, стал действительно превращаться в крупнейший буддийский центр страны. После смерти Сайтё он насчитывал около трех тысяч одних только строений (павильоны для медитации, молельни, помещения для монахов, школы, подсобные помещения и т. д.). Но эпоха расцвета *тэндай* после смерти основоположника школы продолжалась недолго. Вскоре пальма первенства перешла в руки нового проповедника, Кукая, основавшего эзотерическую школу *сингон*.

7. КУКАЙ И УЧЕНИЕ ШКОЛЫ *СИНГОН*

В сочинении, написанном Сайтё в юности и озаглавленном «Моления» («Хоцугаммон»), первым принципом для себя он называет такой: «Обнаружить сокровенное желание алмаза, что не ломается и не отступает» [23, с. 21]. Сайтё хорошо знал, к чему он стремился, и упорство алмаза принесло ему исполнение самых смелых замыслов. Но у основоположника *тэндай* кроме твердости и упорства были и другие достоинства. Восхищенный ими император Сага (786—842) сказал о Сайтё: «В императорской семье нет такого таланта; мудрость прячется среди друзей дхармы».

Но в эти же годы начинал свою деятельность другой буддийский проповедник, твердостью, талантами и работоспособ-

ностью, вкладом в развитие всей культуры Японии затмивший не только Сайтё, но и множество других деятелей японской буддийской церкви (за исключением, может быть, одного Сётоку-тайси). Это был Кукай (774—835), известный также под посмертным именем как Кобо-дайси («Великий наставник, распространяющий дхарму»),— проповедник, психолог, ученый, поэт, художник, каллиграф, политик.

Кукай происходил из семьи провинциального чиновника, принадлежавшего к роду Отомо, который являлся боковой ветвью старинного рода Саэки. В возрасте 15 лет он был послан в Нагаока, где тогда располагался императорский двор, для обучения в «университете» (*дайгаку*): родители прочили ему карьеру чиновника. В столице юноша увлекся сначала конфуцианским учением, затем даосизмом, а потом буддийской философией. К этому времени он покинул столицу и ушел в монастырь. В монастыре некий *шрамана* посвятил Кукая в так называемый «обряд почитания бодхисаттвы Акāшагарбха» (*Кокӯдзō гумондзихō*), исполнение которого требовало отшельнической практики. Кукай поселяется в глухих горах, вначале на горе Тайрёнотакэ (в провинции Ава), затем на мысе Мурато (провинция Тоса), а после этого — во многих других местах, но образ жизни его был скорее даосским, чем буддийским. Внутренняя борьба Кукая завершилась синтезом всех трех учений, изложенным им в трактате «Наставления в трех учениях» («Санго сики»), который был написан *камбуном* в 797 г.

Трактат был построен в форме диалогов между тремя философами — конфуцианцем, даосом и буддистом. В спорах между ними высказывается критика слабых мест каждого учения и намечаются пути создания синкретического учения на буддийской основе. Эту основу Кукай видел в двух сутрах — «Дайнитикё» («Махавайрочана-сутра») и «Конготёгё» («Ваджрашекхара-сутра»). Таким образом, намечались контуры учения, непохожего на традиционные, проповедуемые в Нара, и отличного от учения Сайтё.

Начало деятельности Кукая напоминает первые шаги его старшего современника, но отличается большей масштабностью. Если Сайтё, получив посвящение, уединился в хижине на горе Хиэй, то Кукай в такой же ситуации объездил многие отдаленные провинции и использовал уединенную жизнь и наблюдения за народными культами для размышлений о создании нового учения. Если Сайтё в 804 г. поехал в Китай, чтобы в течение года совершенствоваться там в догматах школы *тяньтай*, то Кукай в том же, 804 г. на таком же попутном судне, что и Сайтё, отправился туда же на 2 года. Китайские ученики индийского проповедника эзо-

терического буддизма Амогхаваджры в течение этих двух лет наставляли его в своем учении, а индийский монах Праджна обучал санскриту. Раннее знакомство с китайской философией, обучение в *дайгаку*, многолетние размышления над сильными и слабыми сторонами даосского оккультизма и синтоистской шаманской практики позволили Кукаю по возвращении на родину сформулировать принципы школы *сингон*, противопоставленной нарскому буддизму и не повторяющей учение *тэндай*, и в то же время не вызвать ожесточенных нападок ортодоксальных школ и завязать переписку с Сайтё. Эта переписка, вошедшая в сборник «Сэйрэйсю», озаглавлена «Вдохновенные стихи периода средней старости»[19] («Тюдзю канкё си») [26, с. 34].

Вскоре после возвращения на родину Кукай вместе с небольшой группой учеников основал монастырь на горе Коя, расположенной к югу от новой столицы, Хэйанкё. В этом монастыре он читал проповеди и совершенствовал свое учение в течение пятнадцати лет, до той поры, когда умер Сайтё. В эти же годы Кукай пишет несколько религиозных трактатов и множество стихов на религиозные темы, совершает поездки по стране. В стихах воспевается будда Великого Солнца — Махавайрочана:

Где развлекается летающий дракон?
В небесной сфере, где мирской нет пыли.
Нет пыли — это драгоценные палаты,
Стена из твердых бриллиантов.
Вся семья — дождю подобна,
А в самом центре восседает Сяна[20].
Чье это имя — Сяна?
От самого начала — государя наших душ!

[26, с. 47—48].

Ученики присвоили Кукаю «алмазный» псевдоним Хэндзё — «Повсюду Сияющий». Этим псевдонимом он обязан не только тому, что китайские буддисты объявили своего японского преемника восьмым патриархом школы *чжэньянь* (яп. *сингон*). Главную роль здесь сыграла энциклопедичность самого Кукая. Кроме юношеского трактата «Наставления в трех учениях» он написал «Новый взгляд на десять ступеней сознания» («Дзюдзю синрон»), «Как стать буддой во плоти» («Сокусин дзёбуцуги») и ряд других религиозных трактатов, серию очерков по теории китайской поэзии, множество каллиграфических полотен. Один из учеников Кукая, священнослужитель храма Такаояма по имени Синсэй, после смерти учителя собрал его стихотворения (*си*), комментарии, тексты молений, прозаические сочинения, надписи на камне, таблицы и т. д. и составил 10 томов «Собрания, выявляющего свой-

ства души Хэндзё» («Хэндзё хакки сэйрэйсю»). Другой его последователь, священнослужитель Сайсэн-содзу из храма Ниннадзи, в 1079 г. составил 3 тома продолжения этого сборника [26, с. 34—36]. Кукаю приписывается изобретение на основе китайской иероглифики японского слогового письма и написание стихотворения «Ироха-ута», служащего азбукой (см. выше). Первостепенное значение имела его теория комплексного влияния цвета, формы и звука на психологию верующих. Благодаря ей необычайно расцвели живопись *мандала* и ритуальная музыка.

Кукай выдвинул и старался всячески доказать на практике концепцию о том, что художественный и религиозный опыты в конечном счете придут к единству на некотором высшем уровне исполнения [44, с. 324]. «Его деятельность была так же обширна, как и его система, и включала в себя... искусства и художественные ремесла, филологию и литературу, образование и общественную деятельность, философию и религию» [40, с. 129—130]. Эта деятельность подстегнула противников эзотерического буддизма взяться за кропотливую работу по переводу и комментированию сутр для отыскания в них опровержений основным постулатам нового учения.

На придворную аристократию производили сильнейшее впечатление стихи Кукая из его «Драгоценного ключа к обилию таинств» («Хидзо хояку»):

Безумные — это существа в трех сферах существования,
И некому собственное безумие осознать!
Слепые — это существа, четыре по способам их рождения,
И все они пока не сознают своей слепоты!
Рожденный, рожденный и перерожденный без предела,
И все еще темный, как к началу рождений.
Смерть, смерть и смерть без конца,
А конечная цель жизни все еще сокрыта

[40, с. 131—132].

Особое покровительство Кукаю оказывал император Сага, который получил от него буддийское посвящение, исполненное в ритуале *сингон*. Проповедника стали часто приглашать ко двору, а в 823 г., через год после смерти Сайтё, назначили настоятелем крупного буддийского храма Тодзи в Хэйанкё. Вскоре Кукай стал во главе Внутреннего святилища императорского двора (Найдодзё) руководить почти всеми буддийскими церемониями и обрядами при дворе. В 828 г. он основал на улице Кудзё в столице школу Сюгэй-сюти-ин, где дети горожан и чиновников ниже 6-го ранга стали изучать буддийскую и конфуцианскую философию. Влияние Кукая начало распространяться и за пределы столицы, а школа *сингон* — безусловно господствовать в японском буддизме.

С течением времени под воздействием синто буддизм Кукая частично изменил негативное отношение к *сансаре* на более оптимистическое [45, с. 68—69] и спроецировал свою концепцию двух аспектов космического бытия на буддийскую трактовку сущности синтоистских божеств.

По сути дела, успех учения школы *сингон* был обусловлен теми же причинами, что раньше определили успех ортодоксальных школ. Это подчинение основных догм интересам централизованного государства, приспособление к местным культам, использование «внешних учений» (конфуцианства и даосизма), забота о зрелищной привлекательности массовых служб, учет не только идеологии, но и эстетических вкусов правящего сословия, постепенное приближение к адепту (в случае с *сингон* — своеобразное «хождение в народ» проповедников, проведение части служб на японском языке вместо китайского). В учении и практике *сингон* ясно проявилась «способность буддийской общины к длительному мирному сосуществованию с любыми культами, религиями и социальными системами» [15, с. 157].

Изучая надельную систему в Японии VII—X вв., акад. Н. И. Конрад отмечает, что «она предполагала три основные группы населения: 1) чиновническое и отчасти духовное сословие, 2) земледельческое население, 3) несвободные» [11, с. 90]. Обе школы эзотерического буддизма, *тэндай* и *сингон*, распространившие свое влияние начиная с IX в., ориентировались на первую из этих групп, точнее — на привилегированную ее часть.

«Аристократы и духовенство,— пишет Дж. Китагава,— были двумя главными „носителями культуры“... Хэйанская аристократия определялась четырьмя факторами: 1) происхождение, 2) придворный ранг, 3) экономическое могущество и 4) ученость» [45, с. 55]. Придворная аристократия образовала замкнутую касту, которая пользовалась многочисленными привилегиями — от получения разного рода дополнительных земельных наделов и освобождения от налогов и до права занимать высокие должности без государственных экзаменов [36, с. 10—27].

Фактическую власть при дворе захватил род Фудзивара (точнее, его ветвь Сэкканкэ). Он монополизировал посты регента (*сэссё*) при малолетних императорах и советников — при совершеннолетних (*кампаку*). Для поддержания этого своего статуса глава рода выдавал своих дочерей за императоров и становился дедом наследника престола. Один из регентов, Фудзивара Митинага (966—1027), был безраздельным властителем страны свыше 30 лет, с 995 по 1027 г. За это время не только выходцы из других старинных родов, но и

представители боковых ветвей того же рода Фудзивара не допускались на высшие государственные должности.

Единственная возможность для вертикальной динамики общества предоставлялась буддийской церковью. Образованные и талантливые выходцы из семей аристократов нередко использовались церковью для достижения политических целей или экономических благ. Буддийские монастыри богатели за счет связей и пожертвований знатных новообращенцев и приобретали все большее влияние при дворе (здесь в определенной степени повторяется ситуация, сложившаяся в VIII в. в Нара). Поэтому высшее духовенство в социальной структуре хэйанской Японии стояло на уровне высшей придворной аристократии. Борьба за власть внутри духовенства (а она не утихала никогда) заканчивалась, как правило, уходом неудачников в отшельники. Буддийская церковь в целом отлично приспособилась к условиям, формированию которых столь последовательно способствовала несколько столетий.

«Духовенство,— писал Н. И. Конрад,— было вообще свободно от всяких обязательств перед государством, поскольку монастырские земли не были обложены налогом, а живущие в них — податью и рабочей повинностью» [11, с. 90].

Мирские интересы монастырей постепенно стали настолько преобладать над духовными, что крупные монастырские центры (прежде всего Энрякудзи) обзавелись собственными отрядами монахов-воинов. В XI в. подобные отряды стали причинять такое серьезное беспокойство правительству, что для их усмирения пришлось обращаться за помощью к местным феодалам с их дисциплинированными и закаленными в стычках отрядами самураев.

Анэсаки Масахару, отмечая в качестве главных признаков хэйанской аристократии «изысканность манер, тонкость чувств и изящество в искусствах и литературе», характеризует ее жизнь как гигантский спектакль: «Ареной был „Цветущий Мияко (другое название — Хэйанкё.— *В. Г.*), окруженный девятикратными кругами облаков“ (поэтическая метафора для обозначения императорской столицы.— *В. Г.*); актерами были „облачные кавалеры“ и „цветоподобные девы“, как называли знатных мужчин и придворных дам, а местами действия — праздники цветов, поэтические состязания, увеселительные поездки, любовные истории, придворные интриги, романтические приключения, религиозные церемонии, мистицизм... Даже религия трансформировалась в игру...» [40, с. 153—154].

Особенно заметной с начала IX в. в аристократической среде стала тяга к магико-религиозной обрядовости, к оккультизму — увлечение даосской мистикой, учением о темном

и светлом началах (*инь — ян*), почитанием Полярной звезды и другими оккультными системами китайского происхождения. В 807 г. был даже издан специальный «эдикт, запрещающий колдунам, предсказателям и священникам совращать суеверные массы» [45, с. 57]. Впрочем, успеха этот эдикт не имел: первым его нарушителем был императорский двор.

Увлечение оккультизмом, эстетизм, театрализованность быта придворной аристократии учел и умело использовал в своих теориях и в практике школы *сингон* Кукай. Многое было им заимствовано из Китая в готовом виде, некоторые детали привнесены дополнительно с учетом японской действительности. Существо же доктрины школы *сингон* сводится к вере в будду Махавайрочана.

Тело будды Великого Солнца (Дайнити, Бирусяна), как учит *сингон*, тождественно космосу. Космос состоит из шести элементов: земли, воды, огня, воздуха, свободного пространства и сознания. Жизнь Вселенной образуют тело, речь и мысль этого будды. Они называются тремя таинствами и могут быть обнаружены во всех элементах Вселенной, начиная от мельчайших пылинок и кончая каждым из нас. Они бесконечны в пространстве и беспрерывны во времени. Обнаружению этих «трех таинств» в себе каждым адептом и посвящен ритуал *сингон* [40, с. 125].

Что первично в *сингон* — философия *виджнянавадинов-йогачаров* [21, с. 275], определившая ритуал, или мистическая обрядность, приведшая к систематизации мировоззрения [40, с. 126]? Этот вопрос по-разному решают специалисты по истории и философии буддизма, но он не главный для нашей темы. Нас интересует сейчас, в каком виде учение этой школы стало распространяться в Японии, как оно приспосабливалось к местным условиям и какое влияние оказало на те стороны японской культуры, с которыми взаимодействовало. Однако нужно иметь в виду одну особенность этого учения. Буддийское в своей основе, оно охотно принимало в себя все местные культы народов, с которыми сталкивалось, и вместе с этими культами — элементы мировоззрений, обряды, суеверия небуддийского происхождения. Появившись в Японии, учение и практика *сингон*, отталкиваясь от этого опыта, готовы были взаимодействовать с синто и с другими идеологическими системами, уже нашедшими себе место в японском обществе, потому что уже содержало в себе типологически и генетически родственные им черты.

Сингон буквально означает «истинное слово», в японском языке употребляется в значении «заклинание» и является переводом санскритского *мантра*, т. е. «тайна»,— слово, кото-

рым обозначались религиозные гимны. Будда Вайрочана всегда и всюду (поскольку он отождествляется с вечным и безграничным космосом) произносит речь. Частью этой вечной и вездесущей речи являются формулы, произносимые при храмовых обрядах, выражения, в которых встречаются имена будд, религиозные тексты. Особую силу имеют мистические формулы. Они и представляют собой «истинное слово» (*сингон*) в узком смысле. Произнесение этих формул способно вызвать к действию могущество будды Великого Солнца.

Но космический будда совмещает в себе три аспекта. Поэтому наилучший контакт, точнее — наилучшая реализация изначального единства со всеобъемлющим могуществом будды Махавайрочаны достигается не только речью или «словом», но и деянием, т. е. обрядовым действом, и мыслью, т. е. верой в этого будду, когда они единовременны и единонаправленны.

Чтобы разработать философский аспект системы *сингон*, требовался высокий уровень абстрактного мышления. Главная работа по созданию этой системы была проделана китайскими буддистами. Кукай принял их учение и дополнил его. Дополнение касалось не только включения в пантеон будд, каждый из которых представлялся эманацией Махавайрочаны, местных божеств, но и методов воздействия на верующих.

На длинном пути из Индии через Центральную Азию и Китай в Японию эзотерический буддизм принял в себя поклонение многим местным божествам, добрым и злым. Вместе с поклонением этим божествам он включил в свою практику и ритуалы соответствующих культов — ритуалы общения с божествами. После приведения разнородных обрядов в систему буддизм школы *сингон* стал обладателем громадного количества символов, приемов проведения церемоний, условностей. Каждый объект поклонения (будда, бодхисаттва, злой демон) по-своему обозначался в скульптуре, в живописи и в проповеди или описании. Их функции, соответствующие определенным аспектам бытия космического будды, в изображениях символизировались определенными атрибутами, а в ритуале обозначались жестами, позами и интонациями священнослужителей или особенностями музыкального сопровождения ритуала. Осмысление суммы всех этих приемов потребовало от Кукая размышлений над проблемой комплексного воздействия на адептов.

Наиболее емким графическим средством отражения космологических представлений и смысла эзотерического культа были *мандала*. *Мандала* изображали два аспекта Вселенной или две «сферы» — «сферу неразрушимого» (*конгокай*, санскр. Ваджрадхату) и «сферу чрева-хранилища» (*тайдзо-*

кай, санскр. Гарбхакукши), символизирующие эмпирическое и абсолютное бытие. В две части картины входили изображения будды Махавайрочаны, сидящего в белом ореоле на цветке лотоса в позе созерцания, и других будд, а также разного рода предметов и фигур, форма и цвет которых имели специальное значение (квадрат — место для будущих будд, красный круг — символ деятельности и т. д.). Таким образом, живопись *мандала* подчинялась наиболее жестким иконографическим законам из всех, когда-либо существовавших в изобразительном искусстве японского буддизма.

Ясно, что усложненная философия, обилие условностей в отправлении культа и сугубая «зашифрованность» религиозных изображений предполагали, что стать посвященным в *сингон*-буддизм можно было только после сложной специальной подготовки под руководством наставника. Основная масса верующих должна была слепо выполнять соответствующие ритуалы или верить во всемогущество будды Великого Солнца, ожидая как награду за эту веру выполнения своих желаний. А желания допускались разные — от получения «малого блага» до погибели недруга.

8. ТРАНСФОРМАЦИЯ СИНТО ПОД ВЛИЯНИЕМ ХЭЙАНСКОГО БУДДИЗМА

Проповедники обеих эзотерических школ японского буддизма знали, что привлечение на их сторону массы верующих во многом зависит от того, насколько умело они используют для этого синтоистские верования. И они проводят политику сближения с синто еще более активно, чем в предыдущем столетии идеологи нарского буддизма. Начало было таким же, как при строительстве храма Тодайдзи: для популяризации буддийских храмов их покровителями стали объявлять синтоистских *ками*.

«В девятом веке,— отмечает японский исследователь истории синто Оно Сокё,— некоторые *ками* святилищ стали охранителями буддийских храмов. Например, *ками*, святилища Хиёси[21] в Сакамото, у подножия горы Хиэй, стал охранителем тэндайского монастыря Энрякудзи, а *ками* святилища Нибуцу-химэ в префектуре Вакаяма был покровителем сингонского монастыря Конгобудзи, на горе Коя» [46, с. 86].

Следующим шагом в этом направлении были попытки интерпретировать синто с позиций эзотерического буддизма. Но прежде чем говорить об этих попытках, нужно в нескольких словах остановиться на косвенном влиянии буддизма на синто. Это косвенное влияние выразилось в том, что часть

синтоистских жрецов стала оказывать сопротивление слишком активному наступлению буддизма и китайских философских учений. Как реакция на активность буддийского духовенства, как признак пробуждения самосознания служителей синто, возникла идея «Пути *каннагара*» («В соответствии с *ками*»), которому нужно следовать со «светлым, чистым, прямым и правдивым сердцем». В конце VIII — начале IX в., таким образом, активизируются попытки «очищения» синто от иноземных влияний и создания некоторого подобия синтоистской идеологии (к первым опытам такого рода можно отнести составление мифологического свода «Кодзики» и «Собрания древних речений» (Когосюи) Имбэ-но Хиронари, IX в.).

Но традиции буддистов по приспособлению местных религий к своим нуждам были богаче, чем традиции синтоистских жрецов. Идеологи школы *тэндай* приступают к разработке доктрины реформированного синто, который в их интерпретации впоследствии получил название «Санно синто» (известнее как «Санно итидзицу синто») или «Хиэ синто» — по названию синтоистского святилища, «охраняющего» храмовой комплекс на горе Хиэйдзан. *Ками*, культу которых были посвящены святилища, приспособленные проповедниками *тэндай* для пропаганды их учения, стали или идентифицироваться с бодхисаттвами, или приравниваться к так называемым *мёо* — свирепым охранителям буддийского учения. Эти *ками* получали соответствующие буддийские имена. Так, Санно — это буддийское имя Оямакуи-но-ками, культу которого посвящено святилище Хиэ. Имя означает «король (т. е. охранитель) горы» (т. е. Хиэй). На первых порах назначение таких «буддизированных» синтоистских святилищ состояло в популяризации буддийских центров, а затем, после того как эти центры сами стали привлекать толпы паломников, святилища существовали уже за счет их популярности.

Наиболее законченную форму интерпретации синто с буддийских позиций приобрела у проповедников школы *сингон*. Под их влиянием «многие синтоистские святилища приняли буддийские черты; наиболее замечательным примером является святилище Ивасимидзу Хатиман, в котором исполнялись подобные буддийским обряды с буддийским церемониальным оформлением и которое обслуживалось женатыми *сясо* (букв. „буддийские священники, служащие в синтоистских святилищах“)» [45, с. 62].

Была выработана теория *хондзи-суйдзяку* — вариант концепции двух аспектов существования Вселенной — эмпирического и абсолютного. Абсолютный аспект, трактовавшийся как первичный, получил название *хондзи*, а эмпирический,

объявленный производным,— *суйдзяку*. Всякий *ками* считался эмпирическим проявлением, «проявленным следом», *суйдзяку* буддийского святого, т. е. «изначальной сущности», *хондзи*. Возникла «концепция отождествления *ками* и будд» (*симбуцу дотайсэцу*). Большинство святилищ было оборудовано специальными ритуальными помещениями *окуноин*, где проводились буддийские службы. Специальные меры против влияния буддизма были приняты только главными синтоистскими святилищами, Идзумо и Исэ, где запрещалось даже произносить самые слова, относящиеся к буддийской религии: «сутра», «буддийский храм», «монах» и т. п. [1, с. 46]. В святилище Но-но мия, где принцессы крови в течение года проходили «очищение» перед посвящением в жрицы Исэ дайдзингу, вместо слов «будда» и «сутра» полагалось говорить: «тот, что в центре» и «цветная бумага» [16, с. 56].

Активное приспособление синто к буддийским догмам, особенно рельефно проступившее в так называемом «двустороннем (двусоставном) синто» (*рёбу синто*), доктрины которого были разработаны последователями Кукая в XIII в.[22], объясняется не только способностью буддизма принимать местные культы, но и особенностями самого синто.

«Синто,— утверждает Анэсаки Масахару,— всегда был двойственной религией; из двух его аспектов один был тесно связан с обычными, повседневными делами, а другой имел дело со „скрытыми" или оккультными материями. В его мифологии противоположность между этими двумя аспектами символизировалась преданием о подчинении потомков бога Бури эмиссарами богини Солнца[23]. Возвышение богини Солнца к верховной власти в VII и VIII вв. постепенно оттесняло оккультный аспект синто, но это изменение фасада было скорее политическим или социальным, нежели религиозным, а народ в целом оставался приверженцем оккультизма, главным образом в связи с верой в некоторые местные божества, особенно в божества группы Идзумо. На помощь к ним пришел оккультизм китайской Онъёдо, теории двух принципов — *инь* и *ян*, и его применение в гаданиях и заклинаниях; *сингон*-буддизм с его сильно развитым мистицизмом еще больше способствовал смешению различных элементов народных верований и суеверий. Видоизменение *сингон*-буддизма с упором на оккультную сторону религии *рёбу синто* представляло собой обнаженную форму старого компромисса между богиней Солнца и богом Бури..» [40, с. 137—138].

Возможно, проф. Анэсаки несколько увлекся, проводя прямую аналогию между мифами об Аматэрасу-омиками и Сусаноо-но-микото, с одной стороны, и *сингон*-буддийской схемой Вселенной, представленной двумя частями *мандалы*,— с

другой, но в главном он прав: оккультный аспект синто послужил последователям школы *сингон* благоприятной основой для практического сближения автохтонных верований с эзотерическим буддизмом. Теоретическое же обоснование такого сближения было уже делом не первоочередным: оно предназначалось не для массы верующих, а для представителей элитных классов, в первую очередь для высшего синтоистского жречества.

Однако, находя точки соприкосновения с местными верованиями в оккультной практике, проповедники *сингон* вольно или невольно открывали канал, по которому пошло обратное влияние: в японском буддизме окрепло и стало пользоваться большой популярностью течение, серьезно трансформировавшее первоначальные представления в духе шаманистического синто.

9. ВЛИЯНИЕ СИНТО НА ХЭЙАНСКИЙ БУДДИЗМ

Первые буддийские проповедники застали в Японии общество, в значительной степени основанное на патриархальных принципах. Проникнуть в сознание членов этого общества их учение могло, приспосабливаясь к некоторым устойчивым представлениям, реальным и фантастическим, связанным с синтоистскими верованиями. Такое приспособление, как мы видим, не прекращалось в течение нескольких столетий и осуществлялось двумя способами — приближением буддизма к привычному японцам пониманию мира и постепенной трансформацией синто. Второй способ привел к выработке нескольких разновидностей «буддизированного синто», систематизированного больше, чем официальный синтоистский культ, не затронутый буддийским влиянием. Первый способ часто выходил из-под контроля официальной буддийской церкви и вступал с нею в конфликт.

Но возникновение новых школ в японском буддизме, как и появление синкретических учений, широко использовавших шаманистическую практику и суеверия местного происхождения, нельзя объяснить одним только противостоянием или сотрудничеством буддизма и синто. В первую очередь играло роль изменение самого японского общества. Оно вступило в эпоху средневековья, феодальные отношения стали в нем господствующими, и феодальная идеология, подчинявшаяся своим законам, приспосабливала к себе и буддизм, и синто, и конфуцианство, вызывая к жизни иногда самые причудливые сочетания нескольких религиозно-философских и культовых систем, со своими обрядовыми процедурами, ритуалами и

предрассудками, которые распространяли влияние даже на устоявшиеся компоненты идеологии — на ортодоксальный буддизм и храмовой синто. В первую очередь это относится к *сюгэндо*.

Почему практика *сюгэндо* осуждалась официальной идеологией? Может быть, из-за того, что она стояла в определенной оппозиции к господствующим школам буддизма и синто, составляя им конкуренцию в борьбе за популярность среди верующих. Такие случаи нередко отмечались и в отношении чисто буддийских учений — *тэндай* и *сингон, дзёдо, дзэн, нитирэн*, которые первоначально отвергались и буддийскими иерархами, и нередко представителями светской власти. Но приходило время, и эти учения сами становились в положение официальных, сами брали на себя функции арбитров в решении судьбы очередной школы реформированного буддизма [24]. Отчасти разницу в отношении к этим учениям и к *сюгэндо* можно объяснить отсутствием во втором из них единого организационного и идеологического центра. Но ведь само это отсутствие является следствием какой-то более общей черты *сюгэндо*. Такой общей чертой, как нам представляется, было игнорирование всякой иерархической регламентации, церковной или светской. С этим никакая феодальная идеология примириться не могла: это противоречило основным принципам организации феодального общества.

Мы уже говорили о том, что буддийская церковь предоставляла в раннесредневековой Японии чуть ли не единственную возможность для вертикальной динамики общества. Представители старинных родов, оттесненные родом Фудзивара на второй план в политической жизни, получали здесь высокие посты, могли полнее раскрыть свои способности в литературе, искусствах, науке и даже в государственной деятельности. Несколько позднее высшие посты в буддийских монастырях иногда стали занимать и выходцы из провинции, так называемые «восточные дикари» — самураи из Адзума. Но попав в орбиту действия монастырских уставов, они оказывались во власти жесткой регламентации не только всей жизни, всех поступков (вплоть до распорядка дня), но и в плену раз навсегда установленной иерархии санов и должностей. Пренебрегать этой иерархией они не могли. Сходная картина наблюдалась и в синтоистской церкви, где должности продолжали оставаться наследственными, закрепленными за определенным родом.

Из этой регламентации выпадали отшельники-*ямабуси*. Своим праучителем они считали Эн-но Сёкаку, но не следовали его учению слепо, а постоянно обогащали свою практику за счет новых учений. В хэйанскую эпоху источником такого

обогащения стали многие обряды эзотерического буддизма. Таким образом создавалась специфическая форма смешения буддизма с синто, в которой спекулятивная сторона обеспечивалась буддизмом, а практическая — синто, системой *оммё* (*инь-ян*) и обрядовой практикой эзотерических направлений буддизма. Существовало две главные разновидности *ямабуси.* Одна из них была связана с тэндайской, другая — с сингонской традицией [45, с. 71—72]. Священнослужители обеих школ предпринимали немало усилий для систематизации взглядов горных отшельников и в конечном итоге присоединили большинство их корпораций к своим школам. Но популярность *ямабуси* среди населения (нередко она создавалась стараниями тех же официальных проповедников) была столь велика, что их опыт не мог не сказаться на религиозной практике обеих эзотерических школ японского средневекового буддизма. Так в учении *сингон* получил распространение постулат о совместимости пострига с мирской жизнью. Появилось большое количество *убасоку*, называвшихся «ступившими на Путь» — *нюдо.* Это были люди, занимавшие официальные посты (в их числе — высшие придворные чиновники), которые принимали постриг, брали буддийское монашеское имя вместо мирского и посвящали часть времени монастырской или отшельнической практике, а основное время занимались сугубо мирскими делами, включая всевозможные развлечения и участие в вооруженных столкновениях с дружинами местных феодалов.

«Человек, ведущий жизнь главы семейства,— пишет о них Анэсаки,— может великолепно выполнять религиозные таинства и рассматривать так называемые мирские деяния как, по существу, религиозные, ибо повседневная жизнь есть частичная реализация космической жизни, а каждый индивидуум есть воплощение глубочайшей истины. Мирская жизнь, жизнь семейного человека — это ступень в религиозной практике...» [40, с. 138—139]. Таким образом, типологически сходная с *ямабуси* группа *убасоку-нюдо* изначально отличалась от нее тем, что не игнорировала феодальную регламентацию, а, напротив, не теряя связи с регламентацией светской, постепенно врастала в церковную и устанавливала между ними крепкие контакты. Вместе с некоторыми другими особенностями политической жизни Японии (в частности, с системой *инсэй* — постригом экс-императоров) распространение «вступления на Путь» безусловно укрепляло союз государства с буддийской церковью. Община принимала опыт, родившийся из союза с синто, не безоглядно, а с поправкой на требования феодального общества, в котором «человек не стоял перед выбором, исходя из собственной моральной пози-

ции как исходной, центральной „точки отсчета", а следовал готовым образцам» [22, с. 49].

Любопытное сочетание буддийских и синтоистских поверий в культовой практике можно наблюдать на примере трансформации представлений о бодхисаттве Дзидзо. В «Записях древних деяний» имеется миф о синтоистском боге Идзанаги, который спустился вслед за своей супругой, богиней Идзанами, в Страну тьмы (Ёминокуни) и узрел ее там в скверне, чем нарушил данный ему супругой запрет и навлек на себя гнев Идзанами. Убегая от разъяренной супруги, Идзанаги должен был преодолевать всякие препятствия, которые Идзанами ставила ему в Стране тьмы, и избавляться от напущенных ею напастей. В числе этих напастей были ведьмы — «дьяволицы Страны тьмы», гнавшиеся за нарушителем запрета. Чтобы остановить дьяволиц, Идзанаги-но микото бросил позади себя палку. Эта палка и стала почитаться синтоистами как Саи-но ками или Саэ-но ками — Ками-останавливающий или Ками-препятствующий, т. е. *ками*, который препятствует нападению злых духов. Поскольку в его функции входило препятствовать нападению злых духов, защищать от них человека, то он стал также почитаться как *ками*, защищающий путников, *ками* дорог — Досодзин или Дорокудзин.

Примерно с XI в. все более популярным в японском буддизме становится бодхисаттва Дзидзо (Кшитигарбха). Согласно преданию, он дал обет не достигать сущности будды до тех пор, пока не достигнет просветления последнее существо из преисподней [45, с. 82]. Дзидзо в представлении буддистов Китая стал воплощением безграничного сострадания будды Амитабха. В Японии же благодаря деятельности *ямабуси* амидаистского толка он присоединил к себе функции Саэ-но ками и приобрел новые. «Массы,— пишет Китагава,— смотрели на Дзидзо как на потенциального посредника для душ, которым назначено опуститься в нижний мир. Даже сегодня сельская местность в Японии усеяна каменными изваяниями Дзидзо по сторонам дороги или по соседству с *акаго-дзука* (могильными холмами младенцев). Очевидно, в старину мертвых младенцев хоронили в таких скромных могилах из-за веры в то, что вскоре они могут родиться снова. С течением времени Дзидзо стал рассматриваться как особый защитник младенцев и умерших детей — функция, за которую он никогда не был ответствен в Китае» [45, с. 84]. К концу эпохи Хэйан бодхисаттва Дзидзо из спутника Амида-будды (в изображениях) окончательно превратился в самостоятельного покровителя детей и женского труда, в охранителя дорог (особенно поворотов дорог, за которыми, оче-

видно, наиболее вероятной мыслилась встреча со злыми духами, с опасностью). Что касается совпадения его функций с функциями Саэ-но ками в подземном мире, то здесь, вероятнее всего, сказалось раннее влияние буддийской литературы на японскую мифологию (по крайней мере на тех, кто ее записывал). Во всяком случае, влияние на «Записи о делах древности» и на «Анналы Японии» «Лотосовой сутры» и «Сутры о Вималакирти» (в частности, на описание диалога Аматэрасу и Амэ-но Удзумэ перед входом в Небесный грот) считается несомненным [43, с. 80—92].

10. ХЭЙАНСКИЙ БУДДИЗМ — НАЧАЛО РАСПРОСТРАНЕНИЯ АМИДАИЗМА

Вместе с возрастанием популярности бодхисаттвы Дзидзо в XI—XII вв. в японском буддизме на первый план постепенно выходит почитание Амида-будды. Можно назвать три основные причины этого явления: 1) стараниями официальных властей, господствующих школ буддизма и отшельников-*ямабуси* буддийская религия к этому времени распространила свое влияние далеко за пределы столицы и привилегированных слоев населения, стала частью мировоззрения практически всего населения Японии; 2) развитие феодальных общественных отношений диктовало выработку таких форм идеологии, которые бы отвечали требованиям эпохи, таких форм религии, которые бы позволили проводить аналогии между социальной структурой и структурой религиозного сознания, а в первой из них усиливались феодальные владетели, культивировавшие в своих землях слепое подчинение, безусловную веру в собственную непогрешимость, отсутствие личной инициативы вассалов в решении важных вопросов; 3) падение олигархии Фудзивара и возвышение Тайра, ряд стихийных бедствий, крестьянские восстания в XI—XII вв., эпидемии и многие другие признаки говорили буддистам о том, что наступил «конец дхармы» и учения старых школ о самоусовершенствовании и постепенном улучшении кармы в долгой цепи рождений для них не вполне подходят.

«Несчастных счастие и сладость огорченных», выражаясь словами Н. М. Карамзина, стали находить в вере в спасительную сущность «изначального обета» будды Амитабха. Эта вера была объявлена «коротким путем к очищению» от омраченности и кармической зависимости, а милосердие Амида-будды — «чужой силой» (*тарики*), которая приведет к этому очищению.

По буддийскому учению, Амитабха, выполнив трудные обеты, достиг «просветления» (*бодхи*), но, вместо того чтобы в качестве «просветленного» (будды) погрузиться в нирвану, остался бодхисаттвой и поклялся не входить в нирвану, пока в мире останется хоть один смертный, который бы верил в его милосердие и оставался во власти кармы. Всякий, кто верит в него, должен в следующем же рождении оказаться в Сукхавати — «Чистой земле» Амида-будды, откуда нет возврата в мир страданий, а есть лишь путь в нирвану. Никто не должен истязать себя соблюдением трудных обетов, тратить время на созерцание и самоуглубление.

По японским подсчетам, «Последний конец Закона» или «конец дхармы» (*маппо*, санскр. *пашчимадхарма*) — последняя и самая ужасная стадия в истории учения Будды наступала в 1052 г. Спасаться нужно было срочно [25]. Первоначально проповедь поклонения Амида-будде проводилась приверженцами раннехэйанских школ [26]. Гэнсин, утверждавший, что природа будды присуща каждому, и призывавший слушателей к пробуждению их первоприроды, истолковывал веру в милосердие Амида-будды еще с позиций школы *тэндай*. К первым проповедникам амидаизма, от которых нужно считать зарождение учения школы «Чистой земли» (*дзёдо*), надо отнести Хонэн-сёнина (1133—1212). «Его учение было простым,— пишет Судзуки,— если мы благочестиво верим в Амида и его изначальный обет и желаем исключительно рождения в его земле Чистоты и Счастья, говоря: „Наму Амида-буцу" (*нэмбуцу*), мы безусловно будем взяты Амида и освободимся от тяжкого бремени мирских забот. Не избранная обрядовость, не мистическая философия, не запутанная сложность специальных терминов, а простое, прямое обращение к будде Амитабха...» [49, с. 363].

Новое учение максимально приближало буддизм к монотеизму. Его проповедники прежде всего обратились к массам крестьянства, к простым самураям-дружинникам. «Буддизм в Японии впервые по-настоящему стал превращаться в массовую религию» [14, с. 264].

Действительный расцвет японского амидаизма относится к началу развитого средневековья: с XIII в. он дробится на секты, обрастает философскими трактатами, житийной литературой, всевозможными легендами местного происхождения, привлекает к себе благосклонное внимание императорского двора и сёгунского правительства. В это время происходит любопытный процесс перенесения акцентов с особы Амида-будды на технику прославления его. В письменных памятниках чаще начинают писать не о милосердии этого будды, а о действенности обращенной к нему молитвенной

12 Зак. 520

формулы. Однако этот период не входит в хронологические рамки нашего раздела, и останавливаться подробнее на трансформации школы *дзёдо* мы не будем. Заметим только, что кульминацией и ранних и поздних амидаистских сюжетов в литературе было рождение верующего в «Чистой земле» Западного мира.

11. БУДДИЗМ И ХЭЙАНСКАЯ КУЛЬТУРА

Когда в популярной литературе пишут о японском средневековье, особенно о морально-этических устоях средневекового общества Японии и в еще большей степени о тех элементах этих устоев, которые сохранились до нашего времени, почти без исключения оперируют примерами позднего средневековья. Особенно это касается неспециалистов. Если же взять наугад несколько памятников литературы японского позднего средневековья или философских трактатов того же времени и проверить, что имеют в виду авторы этих произведений под выражением «золотой век» (а представление о «золотом веке» есть у многих народов), то окажется, что японский «золотой век» — это годы Энги и Тэнряку, т. е. первая четверть и середина X в., почти середина эпохи Хэйан.

Когда в специальной литературе пишут о наиболее выдающихся этапах в развитии японской культуры, на первое место ставят обычно эпоху Хэйан. Ее выделяют историки идеологии, формативных искусств, литературы, музыки, науки, социально-экономических отношений, письменности, языка. Влияние хэйанской культуры сказывалось в Японии многие столетия. Ее памятники вдохновляли писателей, поэтов, драматургов, ученых и художников и в XIV, и в XVIII, и в XX в. Эпоха Хэйан ассоциируется с понятием о культурном взлете, о преемственности культуры.

Между тем распространенное на Западе (и в общих чертах верное) представление о японском средневековье почти не имеет аналогии в культуре эпохи Хэйан. Те же или похожие элементы образовывали тогда свой собственный рисунок, который не повторился позднее. Эпоха Хэйан была еще до господства самураев, до харакири, до чайных церемоний и философии *дзэн*, так действующих на воображение европейцев и так повлиявших на общие характеристики культуры позднефеодальной Японии.

Отличительной особенностью культуры хэйанской эпохи по сравнению с предшествующей и последующей эпохами бы-

ло ее самостоятельное развитие, свободное от постоянного живого влияния континентальной культуры. «Исторически,— отмечает профессор Хасимото Минэо,— японская культура стимулировалась одной иностранной культурой за другой — буддийской культурой, конфуцианской культурой, европейской и американской культурой — и использовала их как катализаторы в формировании самой себя» [42]. Однако в действии этих «катализаторов» были перерывы, когда на первый план выступало культурное самосознание японцев. И тогда отбрасывались «лишние накопления» в заимствованиях, перерабатывалось в горниле собственных достижений культуры, местных многовековых традиций то ценное, что было принято японцами в пору массового восприятия элементов иноземной цивилизации, и на свет появлялись шедевры искусства и литературы, непохожие ни на какие образцы, заимствованные с континента. Хэйанская эпоха — один из примеров такого рода взлетов.

Падение Танской династии и частые междоусобицы в Китае привели к тому, что японский двор в конце IX в. перестал направлять туда официальные посольства. Почти прекратилась и торговля. Отдельные буддийские паломники, посещавшие китайские монастыри, уже не смотрели на них как на источники недостижимой мудрости, в плодах которой так нуждается их отечество. «Вместо ввоза новых искусств и литературы Япония производит их сама — изящные и утонченные по стилю и чувству, имеющие склонность становиться все более и более изнеженными и эмоциональными» [40, с. 125]. Одним из важнейших шагов на пути развития культуры хэйанской Японии было изобретение и распространение собственной системы письма. Слоговая азбука, основанная на скорописных формах начертания иероглифов, в которых использовался только фонетик (*хирагана*), позволила записывать японское слово в его настоящем звучании, а японскую фразу — в присущем ей порядке, со всеми грамматическими показателями, пропадавшими при других системах письма (*манъёгана* не была достаточно последовательной, и позднейшие исследователи много сил потратили на дешифровку записей некоторых песен из «Собрания мириад листьев»). Примерно в это же время появляется и другая слоговая азбука, тоже основанная на иероглифике, но использовавшая отсеченный от целого идеографа элемент,— *катакана*. Две системы слогового письма в сочетании с иероглифами, которые употребляли для записи корней слов, позволили развиться такому своеобразному явлению, как графическая стилистика [3, с. 9]. Расширился и круг грамотных людей. Заслугу в создании собственно японской письменности тради-

ция приписывает буддийским священнослужителям, и в частности Кукаю.

Появление японской графики привело к поразительному результату: за первые же 100—150 лет было записано и стало широко читаться несколько сот рассказов, повестей, легенд и дневников, тысячи стихотворений. Литература стала всеобщим увлечением, героям популярных произведений стали подражать, распространились разного рода литературные игры и поэтические состязания.

Культура эпохи Хэйан как будто специально создавалась, чтобы подтвердить легенду о трех периодах в судьбе дхармы. Заканчивался так называемый период Подобия дхармы (*дзобо*, санскр. «Пратирупадхарма»), признаками которого должны были являться подъем внешнего благочестия при понижении истинной веры, строительство множества храмов. В Киото и провинциях начиная с IX в. строилось большое количество буддийских храмовых комплексов с учетом рельефа местности, природных условий. Многоярусные пагоды с резными шпилями выражают величие и умиротворенность, возвышение над мелочными мирскими страстями и несуетную строгость линий. Выразительность буддийской храмовой архитектуры стала оказывать влияние также на планировку и отделку синтоистских святилищ (в первую очередь святилищ, которые обслуживали *сясо*). Павильоны храмовых комплексов в архитектуре часто имели много общего и с гражданскими строениями. Именно поэтому нередко дворцы аристократов жертвовались храмам и начинали использоваться для проведения служб. Так, одним из павильонов храмового ансамбля Бёдоин в Удзи стал летний дворец Фудзивара Ёримити (992—1074), старшего сына знаменитого Фудзивара Митинага и строителя этого ансамбля. В XI в., в связи с распространением амидаизма, возводится большое количество храмов, посвященных Амида-будде. Отличительной их особенностью стало преобладание декоративности над функциональностью, обязательное наличие статуи Амида-нёрай в качестве главной статуи храма.

Статуи Амида-буцу к концу хэйанской эпохи стали абсолютно преобладать в храмовой скульптуре. В первые же века (особенно в IX в.) были распространены статуи Сяка, Каннон, Якуси-нёрай. Новые тенденции, проявившиеся в хэйанской скульптуре по сравнению с более ранней, заключались помимо отражения изменений в культах будд и бодхисаттв в двух обстоятельствах. Первое — изменение техники. Вместо сложной техники литья бронзовых статуй или изготовления их из сухого лака начинает распространяться вырезание фигуры святого из цельного куска дерева. По-види-

мому, это было связано с распространением буддизма в провинциях и влиянием на буддийскую скульптуру народной техники изготовления фигур. Другое обстоятельство — появление портретной деревянной скульптуры и фигур синтоистских *ками*, также вырезанных из цельного куска дерева.

В принципе для синто не характерно изображение объекта поклонения в антропоморфном виде. В современных синтоистских храмах скульптуры, как правило, отсутствуют. Но в эпоху Хэйан изготовление деревянных статуй Амида-будды стало делом настолько обычным (оно почиталось актом веры в милосердного Амида и залогом рождения в его «Чистой земле»), что при общей тенденции к сближению синто с буддизмом стали предприниматься попытки создания статуй Хатимана в буддийском храме Якусидзи и нескольких *ками* в святилищах Мацуо-дзиндзя и Коцу-дзиндзя [10, с. 41]. Большой спрос на статуи Амида имел и отрицательные последствия — канонизацию некоторых приемов, схематизм и ремесленничество вместо живого творчества, стремление к излишнему украшательству [10, с. 42—43].

Культура хэйанской Японии была динамичной. Во многом это объясняется ее синкретизмом, тем, что ни у одной идеологической системы не было монополии на проповедь. И общество в целом, и каждый его член в отдельности (если не брать служителей культа), отдавая предпочтение буддизму, принимали и синто, и конфуцианство, и систему *инь—ян*, и культ Полярной звезды, и веру в Небо, и другие автохтонные или заимствованные из Китая, Индии или Центральной Азии (косвенным путем) системы. Все они находились одна по отношению к другой в постоянном движении: то, что преобладало в конце X в., становилось второстепенным к середине XI в. и т. д. Но гонений со стороны одной системы на все остальные не было.

Сходная картина наблюдалась и в границах буддийской религии. Как только новая школа буддизма завоевывала признание, она начинала расширять круг адептов всеми доступными средствами: при помощи проповедей, обрядов, музыкальных и танцевальных представлений, храмового строительства, изготовления скульптур, поощрения переписки сутр, религиозной живописи, прикладного искусства, расширения сети школ и благотворительных учреждений. Каждое новое учение использовало собственный арсенал средств воздействия на массы, и во многих областях культуры одно направление сменяло другое или развивалось с ним рядом на основах взаимовлияния [27].

Такая ситуация специфична для буддийского мира, и ее трудно представить в странах средневековой Европы. Там

новые идеи встречались ортодоксальной церковью враждебно, а литература и искусство отражают постоянную борьбу разных направлений христианского учения между собой, а всех вместе — с нехристианскими влияниями. К примеру, в византийской литературе, современной японскому обществу первой половины эпохи Хэйан, отразилась и критика античной мифологии и мусульманских представлений, с одной стороны, и полемика с иконоборцами — с другой. Сохранение чистоты идей ортодоксальной церкви лежало также в основе «каролингского возрождения» в Западной Европе (вторая половина VIII — начало IX в.). Недаром Шалонский собор (813 г.) постановил основной задачей церковных школ считать подготовку людей, способных бороться «не только с различными ересями, но и с ухищрениями антихриста». Письменное слово и изображение в таких условиях тяготело к регламентациям, к канонизации образцов, т. е. в конечном счете к творческой деградации. Христианская религия монополизировала художественное воспроизведение действительности и долгое время оказывала на него отрицательное влияние. Буддийская религия на определенной ступени стала доказывать обыденность, неисключительность, общедоступность подвижничества. Это нашло выражение в произведениях искусства, которые не были монополией церкви и, следовательно, могли находить подражателей или оппонентов в мирской среде. От этого искусство выигрывало.

Собственно, о благотворном влиянии эзотерического буддизма на развитие японской живописи можно говорить лишь очень осторожно. Нет слов, распространение *мандал*, большое значение, которое Кукай и его последователи придавали изображению, способствовали и изготовлению новых видов краски, и увеличению числа профессиональных художников. Но эти же причины вызывали ремесленнический подход к рисованию, разделение написания *мандалы* на простейшие операции, выполнявшиеся разными людьми, чаще всего и не помышлявшими о творческом подходе к созданию картины.

Положение стало меняться с распространением картин, посвященных бодхисаттве Фудо-мёо, объятому пламенем, и будде Амитабха, встречающему праведников в «Чистой земле» Западного мира. Большая тяга к композиционной сложности, красочности, выразительности сопровождалась и распространением нового живописного стиля, *ямато-э* («японского») взамен старого, *кара-э* («китайского»), господствовавшего в японской живописи ранее. Стиль *ямато-э* отличался изяществом линии, тонкостью цветовых переходов, использованием собственно японских пейзажей при создании рели-

гиозных картин и тягой к светским сюжетам в отделке интерьеров, росписи ширм, перегородок, вееров. Создаются повести в картинах, так называемые *эмакимоно*, где каллиграфически выполненный текст перемежается с рисунками-иллюстрациями. Первое время такие иллюстрированные свитки создавались на сюжеты буддийских сутр и житийных произведений, но в XI—XII вв. резко возрастает число *эмакимоно* на темы знаменитых произведений светской литературы. К концу эпохи Хэйан появилось несколько разновидностей живописи *эмакимоно*, в том числе две главные — серии статичных изображений, каждое из которых отличается сюжетной завершенностью, и серии динамичных рисунков, каждый из которых продолжает предшествующий.

Начиная со второй половины X в. необычайно широкое развитие получают изделия прикладного искусства. Причина этого явления не только в том внимании, какое *сингон* и *тэндай*-буддизм уделяли оформлению служб, но и в культе эстетизма, распространившемся при хэйанском дворе. Всевозможные ширмы, перегородки, шторы, занавески, столики, рамы, веера, декоративные ткани изготовлялись и украшались с большим изяществом, занявшим место показного великолепия, которое можно было наблюдать в VIII—IX вв.

Роль, которую проповедники эзотерического буддизма отводили ритуальной практике, сказалась на развитии храмовой музыкальной культуры, усложнении танцевальных представлений, возникновении зачаточных форм театрального искусства (правда, здесь велика заслуга синтоистской обрядовости и придворных традиций). Во всех случаях развитие культуры тем заметнее, чем явственнее тот или другой вид искусства отходил от канонически-ритуального, становился элементом быта (пусть не повседневного, а праздничного, исключительного, но не привязанного к одному определенному храму и одной определенной дате).

12. БУДДИЗМ И ХЭЙАНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Можно выделить два основных уровня, на которых японская литература эпохи Хэйан испытывала влияние буддизма,— уровень сюжетов и уровень идей. Деление это условно, граница между уровнями не четка, поскольку отдельные аспекты буддийского влияния на литературу с одинаковым успехом могут рассматриваться на обоих уровнях.

Общепризнано, что главным поставщиком сюжетов в религиозной литературе средневековой Японии была «Лотосовая сутра». Ее объем, обилие разного рода притч, жизнеопи-

саний и т. п., разнообразие сюжетных ходов, афористичность многих мест и другие достоинства позволяли собирать вокруг себя слушателей проповедникам, пересказывающим сутру по частям, использовать отдельные фразы и большие отрывки сочинителям житий, стихотворцам, писателям светского направления, а позднее и драматургам. Поэтому роль «Лотосовой сутры» в истории японской литературы сравнивают с ролью Библии в европейских литературах.

Но буддийский канон «Трипитака» содержит и другие сутры, не столь популярные среди буддистов, однако отразившиеся на особенностях сюжетосложения в хэйанской литературе. Так, самым ранним прозаическим произведением, написанным на японском языке (IX в.), считается «Повесть о старике Такэтори» («Такэтори моногатари»; 5, 18). Повесть интересна тем, что, включая чисто японские реалии (вплоть до имен действительно живших вельмож — Абэ-но Миуси и Исоноками-но Маро) и особенности фольклорного произведения, она использует несколько распространенных сюжетов китайского и индийского происхождения (о горе Пэнлай, о шкурке «огненной мыши», о нахождении младенца в лесу и др.).

Повесть начинается с рассказа о старике, который собирал в лесу бамбуковый хворост, продавал его и тем жил. Отправившись однажды в лес, старик увидел в коленце одного бамбука сияние и обнаружил крохотного младенца — дивной красоты девочку, испускавшую это сияние. В заключительной части повести выросшая девушка поведала удочерившим ее старикам о своем прошлом (рождении в Лунном мире и изгнании на Землю).

Эта часть повести перекликается с зачином «Сокровенной дхарани о добродетельной жизни в обширной башне Великой драгоценности» («Маха мани випулавимана вишвасупратистхитагухья парамарахасья калпараджа дхарани»), известной в Японии в двух переводах — Амогхаваджры (яп. Фуку) под названием «Дайхо кобаку рокаку дзэндзю химицу дарани кё» и Бодхиручи (яп. Бодайруси) под названием «Кодайхо рокаку дзэндзю химицу дарани кё» [24]. В *дхарани* рассказывается о том, как в цветке лотоса внезапно появилось сияние и «сам по себе послышался голос», повествующий об удивительных событиях.

Постепенно в японской литературе появляется группа сюжетов буддийского содержания, не связанных непосредственно с произведениями, входящими в «Трипитаку», но упорно кочующих из одного сборника в другой. В первую очередь это относится к сюжетам из сборников *сэцува*. Так, во

 2-й книге упоминавшегося уже сборника «Нихон рёики» име-

ется рассказ (№ 4), озаглавленный: «Сильная женщина попыталась помериться силой» (из серии рассказов о женщинах, обладающих огромной физической силой). Рассказ здесь выглядит так.

«В правление императора Сёму в городе Огава уезда Катаката провинции Мино жила одна сильная женщина. Была она человеком большого роста. Имя ее было Мино-кицунэ — Лисица из Мино (она была потомком в 4-м колене человека, рожденного в старину матерью-лисицей в провинции Мино). Она была такая сильная, что силой равнялась ста человекам. Жила в городе Огава; полагаясь на свою силу, занятием своим сделала хватать купцов, уезжавших и возвращавшихся домой, и отбирать их добро.

В те же времена в селении Катава уезда Аити провинции Овари жила сильная женщина. Была она человеком маленького роста (она была потомком закононаставника Додзё, что в старину жил в храме Гангодзи). И, услышав, что Мино-кицунэ насильно забирает у людей их добро, она решила проверить это, взяла 50 коку[28] моллюсков, погрузила их на корабль и прибыла в тот город. И еще нажила денег и запаслась, приобретя двадцать хлыстов из ободранной вербены. В это время пришла Кицунэ. Забрав все те моллюски, она не дала их продать. И спросила, сказав:

— Откуда ты пришла, о женщина? — так она сказала.

Владелица моллюсков не отвечает. Та опять спрашивает. Ответа нет. И опять она спрашивает четыре раза. И тогда владелица моллюсков ответила, сказав:

— Я не знаю, откуда пришла,— так она сказала.

Кицунэ, решив, что это неучтиво, поднялась, чтобы ударить дерзкую, та же схватила ее за обе руки и ударила один раз хлыстом из вербены, так что к хлысту пристало мясо. Потом взяла еще один хлыст и ударила один раз. К хлысту опять пристало мясо. Била она десятью разными хлыстами, и к каждому приставало мясо. Кицунэ побелела и говорит:

— Повинуюсь тебе. Извини меня за содеянное,— так она сказала.

И тут стало понятно, что силы у той больше, чем у Кицунэ. Владелица моллюсков и говорит:

— Отныне и наперед не смей жить в этом городе. Если же будешь жить самовольно, забью тебя в конце концов насмерть.

Лиса скрылась, в городе том не жила, добро у людей не отнимала. Все жители того города радовались покою.

А те сильные люди не прекращались, продолжая рождаться из поколения в поколение. И доподлинно известно: в пре-

дыдущих рождениях увеличив свою карму огромной силы, и поныне обладают они этой силой».

Через 200 лет этот рассказ, несколько отредактированный, лишенный прямолинейно-буддийской трактовки, был включен в четвертую книгу «Стародавних повестей» («Кондзяку моногатари»), крупнейшего в истории японской литературы сборника *сэцува* (XI в.). Назывался он так: «О том, как женщина из Овари покорила Мино-но Кицунэ».

«Теперь уже в старину, в правление императора Сёму, в городе Огава уезда Катаагата провинции Мино жила исключительно сильная женщина. Видом она была очень велика, а имя ее было Мино-но Кицунэ — Лисица из Мино. Это в старину в той провинции жил человек, взявший лису в жены. А она была его потомком в четвертом колене. Эта женщина по силе равнялась ста человекам.

Между тем эта женщина, живя в том городе Огава и находясь во власти своей силы, занятием сделала грабить купцов, уезжавших и возвращавшихся домой, отнимая их добро.

И в те же самые времена в селении Катава уезда Аити провинции Овари жила сильная женщина. Видом она была мала. Это в старину человек по имени закононаставник Додзё, живший в той провинции, был священнослужителем храма Гангодзи. Она была его потомком. Эта женщина, услышав о том, что та Мино-но Кицунэ в городе Огава грабит людей, отбирая у купцов добро, решила сделать попытку и, нагрузив на судно 50 коку моллюсков, прибыла в тот город. Нажив еще денег, она запаслась на судне двадцатью хлыстами из ободранной вербены.

И вот прибыла она в город, а там Мино-но Кицунэ, забрав те моллюски, не дала их продать. И говорит Мино-но Кицунэ женщине из Овари:

— Откуда ты прибыла, о женщина?

Женщина из Овари не ответила. Мино-но Кицунэ опять спрашивает,— ответа нет. Наконец, когда она четыре раза спросила, женщина из Овари сказала в ответ:

— Я не знаю, откуда прибыла.

В это время Мино-но Кицунэ, решив, что эти слова неучтивы, встала и приблизилась, чтобы ударить женщину из Овари, а женщина из Овари схватила обе руки, которыми Мино-но Кицунэ хотела ударить ее, взяла один свой хлыст из вербены и стала раз за разом бить, так что к тому хлысту пристало мясо. Потом взяла еще один хлыст и стала бить, так что к хлысту пристало мясо. Десятью хлыстами била, и под конец ко всем приставало мясо. В это время Мино-но Кицунэ говорит:

— Повинуюсь тебе. Я очень виновата. Боюсь тебя.

Женщина из Овари говорит:

— Ты отныне и впредь навсегда перестань, живя в этом городе, обижать людей. Если же не послушаешься и будешь по-прежнему жить здесь, я в конце концов приду и могу убить тебя.

Так она сказала и вернулась в свою провинцию.

После этого Мино-но Кицунэ не ходила по тому городу и не отнимала у людей их добро. Поэтому люди все радовались, спокойно занимались торговлей и, не прекращая, продолжали свой род. И еще все люди узнали и рассказывали друг другу, что женщина из Овари превзошла по силе Мино-но Кицунэ» [29, с. 254—255].

Некоторые рассказы в разных редакциях повторяются в трех и даже четырех сборниках *сэцува*. Другие не заимствуются целиком, а служат лишь источниками сюжетов. Но самые интересные случаи — это пересылки, упоминание персонажей, известных читателю по другим рассказам или легендам, даже по другим сборникам.

Рассказы или легенды в сборниках *сэцува*, как правило, складываются в сюжетно-тематические циклы, напоминающие аналогичные циклы в сюжетных сутрах или «гирлянды» *джатак*. Нередко ряд циклов композиционно объединяется либо общим рассказчиком, либо идеей, либо другим приемом, известным буддийской же поэтике и распространенным в других странах буддийского культурного ареала (например, разные версии «Волшебного мертвеца»). При таком формальном скреплении частей сборника перекрестное упоминание разных персонажей служит дополнительным связующим звеном не только между рассказами, но и между циклами. Так, в приведенном рассказе о сильных женщинах говорится, что добродетельная героиня («женщина из Овари») была потомком закононаставника Додзё из храма Гангодзи. Но этот закононаставник является героем другой легенды, вошедшей в несколько сборников *сэцува* (выше мы приводили ее в редакции сборника «Хонтё мондзуй»). Подобные же связи оживляются упоминанием происхождения злодейки Кицунэ. Таким способом в сознании читателя или слушателя создается представление об особом литературно-буддийском мире с разветвленными связями (родственными, сюжетно-тематическими, ассоциативными и др.) между его героями, со специфическими отношениями этих героев с буддами, бодхисаттвами и историческими лицами (выход в реальную жизнь, подтверждающий их достоверность), с обязательными пространственными координатами (указание места жительства по административной схеме, указание места действия).

Сюжетное сцепление в таких случаях строится по типу сочинений буддийского канона, а пространственная документализация заимствуется из конфуцианских сочинений (наиболее частое сочетание влияний в культуре средневековой Японии).

Особая группа сюжетов может быть связана с динамикой буддийских культов в раннесредневековой Японии. Известно, что попеременное усиление влияния на массы верующих разных школ буддизма, разная степень слияния буддийских представлений с синтоистской культовой традицией сопровождались усилением или ослаблением того или другого будды или бодхисаттвы, той или иной буддийской святыни (сутры, храма, ступы, картины). Если поклонение будде Шакьямуни в нарской Японии не было связано с японской спецификой, то усиление влияния бодхисаттв Фудо и Фугэна и будды Амида к концу эпохи Хэйан и проповедь святости «Лотосовой сутры» в начале следующей эпохи весьма специфичны.

В «Записках из кельи» («Ходзёки», 1212 г.) Камо-но Тёмэя так описывается жилище буддийского отшельника:

«В хижине самой у западной стены установил изображенье Амида, и, когда я наблюдал на нем лучи клонящегося солнца, мне представлялось, что это свет с его чела. На половинках той занавески, что была перед ним, я прикрепил изображенье Фугэн и рядом с ним Фудо» [13, с. 271].

Традиции буддийской иконографии предписывали изображать бодхисаттву Фугэна верхом на белом слоне, по правую руку от Шакьямуни, а «Светлого короля» Фудо — сидящим на скале посреди бушующего пламени и готовым покорить и собственную плоть, и дьявола. Для того чтобы разбить силы зла, он держит в руках меч, а для того чтобы связать их — веревку.

В эпоху Камо-но Тёмэя эти атрибуты уже не упоминались в художественной литературе, имена этих бодхисаттв не требовали обращения к канону. В начале же эпохи Хэйан то и другое ложилось в основу сюжета или украшало описание. В качестве примера можно привести два отрывка из сборника *сэцува* «Дзиккинсё» (XIII в.):

«Жил некогда священнослужитель по имени Рёсю, который рисовал буддийские картины. Однажды из ближайшей к нему двери распространился огонь и охватил его дом, так что священнослужитель выпрыгнул на улицу. В доме были изображения будд, которые ему заказали нарисовать, его жена и дети — все. Но ни разу мысль о них не пришла к нему в голову. Спасшись один, он выбежал наружу и стоял напротив дома. Поскольку огонь быстро распространился на

все строение, Рёсю стоял, уставившись на пламя и дым, поднимавшийся кверху.

Во все это Рёсю всматривался почти равнодушно. Даже когда пришли друзья, чтобы принести свои соболезнования, он не обнаружил никаких признаков движения. Друзья таращили глаза, удивляясь, что с ним стряслось, потому что Рёсю оставался на месте и только пристально во все это всматривался, качая и качая головой и иногда смеясь.

— О,— сказал он наконец,— это удивительно. Сколько уж лет я рисую плохо!

Тогда друзья его воскликнули:

— Как ты можешь говорить так? Это же ужасно! Ты что, с ума сошел?

— Откуда вы взяли, что я сошел с ума? — отвечал он.— Годами рисовал я пламя вокруг Фудо совершенно бездарно. Теперь я увидел вдруг, как его сделать. Это потрясающе! Если я теперь же начну изображать его таким способом, я нарисую великих будд и смогу заполучить множество домов. Вы, имеющие их, заблуждаетесь! У вас нет мастерства, подобного этому, вот и терзает вас потеря вещей.

И он стоял, насмешливо улыбаясь.

Впоследствии картина Рёсю „Терзающийся Фудо“ вызывала всеобщее восхищение. Хотя рассказ этот и выставляет художника сумасшедшим, в действительности он был все равно что Санэсукэ[29]» (кн. VI, № 35).

Цепь рассказов увязывает этот сюжет с мотивами небуддийских верований (синто, даосизм, народные верования Китая и Индии). Но это — внешняя сторона. Гораздо важнее то, что еще на раннем этапе развития буддийских сюжетов в литературе здесь проповедовалась идея нравственной ценности сосредоточения на одной мысли. Это могла быть мысль о передаче сущности явления в рисунке или изваянии, о постижении сущности предмета, явления или собственного существования, о милосердии будды, о способах просветления. В развитом, оформленном виде такие мысли превращались в основу концепций новых школ японского реформированного буддизма — *дзёдо, дзэн, нитирэн* и их разновидностей, получивших распространение в XII—XIII вв.

Художественная литература (особенно в жанре *сэцува*) активно участвовала во внедрении в сознание верующих идеи равной «святости» Японии по сравнению с Индией и Китаем, идеи вхождения их страны в орбиту забот важнейших святых, занятых проблемой спасения верующих. Первоначально эта идея нужна была для целей внедрения нового учения, позднее — как религиозная основа тезиса об исключительности Японии, ее особой роли в буддийском мире (проповедь

Нитирэна). Первая стадия представлена в «Дзиккинсё» рассказами о проявлении в Японии почитаемых будд и бодхисаттв:

«Высокомудрый Сёку из Сёся[30] наяву и во сне возносил молитвы, желая увидеть живую плоть Фугэна. Однажды ночью он устал от чтения сутр, с сутрой в руке оперся на подлокотник и ненадолго задремал. И во сне было ему указано, что ежели желает он лицезреть живую плоть Фугэна, то должен увидеть Тёдзя — гулящую женщину из Кандзаки. Увидев этот сон, высокомудрый пробудился. Мысленно удивившись, он направился в дом Тёдзя, и когда прибыл в него, там были в разгаре пиршество и разгульная пляска компании, которая только что за один день пути прибыла из столицы.

Тёдзя находилась на видном месте и, ударяя в маленький барабанчик, отбивала такт песни. Слова этой песни были такими:

В воде для омовения рук [перед молитвой],
Что в Муродзуми, в Суо,
Хоть и не дует ветер,
Поднимается рябь.

Высокомудрый, сидя в укромном месте, закрыл глаза с верою и почтением. В это время Тёдзя вдруг проявилась в образе бодхисаттвы Фугэн, сидящего верхом на белом слоне с шестью бивнями. Из межбровья его лучился свет, который освещал и монахов, и мирян, и высокородных, и низких, и мужчин, и женщин. И тогда раздался тонкозвучный голос, который возгласил: „В великом мире истинного бытия, не имеющем течений, хотя там и не дует ветер пяти скверн и шести желаний, не бывает времени, когда бы не вставали волны вечной истины зависимости от кармы“.

Когда, с трудом удерживая прочувствованные слезы, высокомудрый открыл глаза и посмотрел, бодхисаттва опять, как и прежде, принял облик женщины, которая пела песню о Муродзуми, в Суо. Когда же он закрыл глаза, женщина снова проявилась в облике бодхисаттвы и наставляла его в дхарме.

Так повторялось несколько раз. А когда, почтительно кланяясь, высокомудрый стал со слезами на глазах возвращаться к себе, Тёдзя вдруг встала со своего места, потайною дорогой подошла к нему и молвила: „Рассказ об этом не должен выходить из твоих уст!“ И, сказав это, внезапно умерла.

Воздух, наполненный разными ароматами, стал удивительно благоуханным. Во время неожиданной гибели Тёдзя пиршество прекратилось, печаль и стенания не имели границ.

На обратном пути, все более и более предаваясь горестным слезам, высокомудрый совсем потерял голову. Ведь эта Тёдзя была одной из распутных женщин, поэтому никто не знал, что она — воплощение бодхисаттвы в ином облике.

На этом примере мы должны понять, что, исходя из способов спасения живых существ в соответствии с обетом сострадания, будды и бодхисаттвы всевозможными способами изменяют свой облик и не гнушаются принимать даже самый низкий из обликов.

Этот высокомудрый был человеком бесхитростным. Желая услышать объяснение буддийского учения, он спросил у Эсин-содзу и Данна-содзё[31]: „Будет ли итогом жизни пратьекабудды достижение обители Будды?" И они сказали: „Сообщая об Учении, пратьекабудда раскрывает глаза. Желая пребывать в каком-либо селении, он приходит в него". Высокомудрый ответил на это: „Когда Фугэн изволил пребывать здесь, такое учение он разъяснил мне". И тогда Эсин в помыслах своих проникся к нему благоговением и промолвил, обращаясь к Данна: „Восхвали сего мудреца!" — после чего склонился перед высокомудрым, продекламировав *гатху*:

Цвет плоти его горе золотой подобен.
Справедливость его и величие очень глубоки.
Слово в прозрачной лазури,
В себе образ из чистого золота он проявляет»[32].

(кн. III, № 15).

Подобного рода рассказы-притчи помимо основной нагрузки несут несколько дополнительных: в морализирующей части заключения содержатся элементы прямой проповеди нескольких положений буддийского вероучения, а завершающая *гатха* из «Лотосовой сутры» приобщает широкого слушателя к литературно-художественным приемам (сравнениям прежде всего), восходящим к индийской поэтике.

В числе наиболее почитаемых будд в конце эпохи раннего средневековья, как мы уже упоминали, был Амида (Амитабха). Литературные памятники X—XI вв. свидетельствуют о постепенном возрастании его авторитета в недрах учения эзотерических школ (упоминания Амида-будды, сутры «Амидакё», Чистой земли Западного мира и *нэмбуцу* — возглашений имени Амида-будды в «Записках у изголовья» Сэй-сёнагон, великолепное описание сна с явившимся в нем автору Амида-буддой в «Дневнике Сарасина» и т. д.). Преемственность мотива милосердия Амида-будды великолепно прослеживается в «Стародавних повестях», где выделяется

целый цикл соответствующих *сэцува*. Приведем два примера из книги 3 сборника.

1. Рассказ 19 о возрождении в раю. «Священнослужитель Гэнкай из храма Комацудзи в провинции Муцу».

«Теперь уже в старину, был в провинции Муцу уезда Нитта храм под названием Комацудзи. В этом храме жил священнослужитель по имени Гэнкай. Сначала имел он жену и детей и жил в мире. Потом с женой и детьми расстался и покинул мир. Живя в этом храме, он посвятил свое сердце Пути Будды, днем читал один раздел „Лотосовой сутры", ночью декламировал семь *дхарани* о достоинствах Великого Будды. И, сделав это своим постоянным занятием, небрежения не допускал.

Между тем видит Гэнкай сон.

„Слева и справа у меня выросли вдруг крылья, и полетел я на запад. Пролетев через тысячу раз по десять тысяч земель, достиг я прекрасного мира — весь он был землею семи видов драгоценностей. И когда в этом месте я посмотрел на себя, то увидел, что левым крылом у меня стали *дхарани* о достоинствах Великого Будды, а правым моим крылом стал восьмой свиток „Лотосовой сутры". И когда я обернулся и посмотрел на драгоценные деревья, что растут в том мире, на всевозможные райские башни, на дворцы, подошел один мудрец. И, обратясь ко мне, молвил так:

— Знаешь ли ты, куда прибыл, или нет?

— Не знаю.

Мудрец говорит:

— Это место — одна из окраинных земель мира Крайней радости. Сейчас ты скорее возвращайся в свою страну, а через три дня мы сможем пригласить тебя сюда".

Услышав это, Гэнкай прежним способом полетел назад.

Увидел он это и пробудился ото сна. Тем временем ученики и послушники его уже стали горевать и плакать, говоря друг другу: „Наставник наш уже умер". Однако Гэнкай возвратился к жизни и рассказал ученикам обо всем. Услышав это, ученики прониклись беспредельной печалью и почтением. После того Гэнкай с еще большим усердием стал читать „Лотосовую сутру" и декламировать *дхарани* о достоинствах Великого Будды и по прошествии трех лет наконец умер.

Люди, которые видели и слышали это, говорили так: „Умер он точно в тот срок, какой был ему указан, и нет никакого сомнения, что он пришел прямо к окраинной земле Крайней радости" — и с благоговением передавали этот рассказ другим».

 Рассказ закреплен в пространстве (приводится название

храма, уезда, провинции) и тем самым получает видимость документального свидетельства. Той же цели подчинена вся вступительная часть, характеризующая жизнь усердного служителя буддийского храма. Это — один из распространенных приемов введения читателя в ситуацию, принятых в произведениях средневековой японской литературы (особенно в рассказах и эссе). Здесь нет буддийской специфики: прием употребляется и в конфуцианских сочинениях, и в хрониках, и во вступительных описаниях, предваряющих стихи светского содержания. Обычность вступления усиливает его убедительность.

Что касается связи с распространенными культами, то помимо амидаистской направленности рассказа он включает мотив почитания «Лотосовой сутры», впоследствии приводящий к учению Нитирэна. В том же третьем томе «Стародавних повестей» встречаются *сэцува* (например, № 26 и 27 в кн. 12), специально посвященные культу «Лотосовой сутры» — воздаянию за усердие в ее переписывании или спасительной сущности этой сутры, явленной в награду за «чистоту и безгрешие в следовании Пути Будды» (№ 27). Но в отличие от амидаистских мотивов мотив святости «Лотосовой сутры» в хэйанских памятниках представлен слабо.

Сквозь несколько сборников *сэцува*, от «Нихон рёики» до «Кондзяку моногатари», прошел с незначительными изменениями «Рассказ о том, как будда храма Яцутадзи, в провинции Коти, не сгорел в огне» («Кондзяку моногатари», т. III, кн. 18, № 154), который можно рассматривать как образец восхваления Амида, принадлежащий эпохе, когда особый культ этого будды еще не проповедовался:

«Теперь уже в старину, был в провинции Коти, в уезде Исикава храм по названию Яцутадзи. И была в этом храме картина, изображение Амиды.

Древние старцы из этого селения рассказывают так:

— В старину рядом с тем храмом жила одна женщина. В тот день, когда у этой женщины умер муж, решила она заказать изображение будды, но, овдовев, женщина стала бедной и не могла выполнить своего желания. Шли годы и месяцы, и наконец, когда наступила осенняя пора, женщина вышла в поле, собрала колоски и попросила одного художника написать изображение будды, желая совершить по усопшему моление.

Художник, тоже отнесся к этому поступку с состраданием и, возымев такое же желание, что и просительница, нарисовал этого будду и дал ей возможность совершить по усопшему моление. И вот, когда она поместила картину в Золотом зале храма Яцутадзи и уже готова была совер-

13 Зак. 520

шить поклонение, в храм проник вор, заронил огонь и поджег этот храм. И ничего не оталось.

Однако в огне сохранилась эта картина — изображение Будды. „Поразительно!" — подумали люди и, приходя туда, брали картину в руки и рассматривали ее: даже пыль на картине не пострадала. Окрестные жители, увидев это, преисполнились безграничного благоговения и поняли: это потому, что картина написана в полном согласии с душевным стремлением той женщины. Будда изволил даровать чудо!

Хотя и говорят, что женщина была бедной, осенью она вышла в поле, сама набрала колосков и осуществила свое желание — а это бывает очень редко. Поэтому и Будда, сострадая к ее стремлению, изволил даровать подобное чудо. Как ни мало доброе дело, вершиться оно должно с верою.

Я передаю все так, как рассказывали мне старые люди».

Можно заметить, что в первые века эпохи Хэйан в памятниках художественной литературы чаще упоминаются будды Шакьямуни и Каннон, затем Якуси и Мироку, и лишь в конце эпохи внимание писателей, художников и скульпторов постепенно перемещается к будде Амида. Поклонение ему проводилось «во спасение», с расчетом на рождение в «Чистой земле» Западного мира, а функции других будд и бодхисаттв постепенно стали замыкаться на мелких житейских потребностях адептов. Амида как объект веры постепенно становится на место Якуси в конце «Дневника Сарасина», вытесняет тему будды Мироку в стихотворном собрании «Рёдзин хисё» (XII в.) [34, с. 24], его изображение висит в хижине Камо-но Тёмэя, описанной в «Записках из кельи» («Ходзёки», 1212 г.), это «главный будда» в анонимных «Записках о путешествии к восточным заставам» («Токан кико», 1242 г.) и в первых воинских эпопеях *гунки*.

В таких случаях, когда слово «будда» автоматически идентифицировалось верующими-буддистами с представлением об Амида-будде, а слово «сутра» — почти столь же автоматически с представлением о «Лотосовой сутре», уровень сюжетов во влиянии буддизма на художественную литературу сближается с уровнем идеи. Необходимость всякий раз аргументировать догматы амидаизма изобразительными средствами художественной литературы отпадает. Все чаще становится достаточным упомянуть о милосердии Амида-будды. Но чем более бегло авторы литературных произведений упоминают о функциях того или иного будды или о специфике того или иного объекта поклонения в храме, тем явственнее для нас способность читателя ориентироваться в этих беглых упоминаниях, внедрение религиозной идеологии, мифологии, культовой практики в сознание широких масс

народа. В этом плане эпоху Хэйан можно считать эпохой продвижения буддийского сознания от парадных улиц столичных городов и немногих религиозных центров в провинциях к массам верующих. В бытовом сознании буддизм встал рядом с синто и перестал видеть в последнем соперника в борьбе за адепта.

На протяжении всей хэйанской эпохи существовало несколько общих идей буддийского характера, проходящих через памятники художественной литературы. К ним относятся идея эфемерности земного существования, идея «жизнь есть страдание», идея кармы, идея «спасения» (первоначально «очищения», затем рождения в «Чистой земле»).

Мы наблюдали на примере «Манъёсю», что идея эфемерности человеческой жизни проникла в японскую поэзию VIII в. Уже тогда определился круг явлений природы или предметов, сравнение с которыми должно вызывать представление о мимолетности жизни: роса, дым, лепестки цветов, слезы на рукаве, порыв ветра, пузырьки на воде, бурун от движения лодки и т. д. Набор таких сравнений становился более или менее постоянным. На протяжении эпохи Хэйан его можно обнаружить не только в поэтических антологиях («Кокинсю», «Госэн вакасю» и др.) и в произведениях стихотворно-прозаического жанра *утамоногатари*, но и в памятниках повествовательных жанров (*моногатари, сэцува*), в дневниках и эссе.

Особое место в проведении идеи эфемерности жизни в хэйанской литературе занимает «Дневник эфемерной жизни» («Кагэро никки») Митицуна-но хаха (936—995). Это произведение описывает жизнь одной из представительниц так называемой литературы женского потока, принадлежавшей к младшей ветви могущественного рода Фудзивара, на протяжении 20 лет — с 954 по 974 г. Большая часть описаний проникнута пессимистическим духом в связи с семейными неурядицами, вызванными непостоянством мужа писательницы, поэтому жизнь свою Митицуна-но хаха расценивает как «непостоянную», «мимолетную», как мимолетны были радости этой жизни. «Все, что происходит от брака с [Фудзивара] Канэиэ, Митицуна-но хаха,— по словам Кикута Сигэо,— ощущает как „мимолетность" (*монохананаса*)... Это то, от чего может возникнуть сложное чувство печали, тревоги, страха, неприязни и т. д.» [28, с. 214].

В «Дневнике эфемерной жизни» буддийская категория мимолетности жизни, бренности земного существования получила частное истолкование. Общее понимание ее философского истолкования, усугубленное идеей «конца дхармы» (*маппо*), наиболее полно проявилось в творчестве поэта

Сайгё (1118—1190). Сайгё в отличие от Митицуна-но хаха говорит не о непостоянстве радости или привязанностей, а о принципе непрочности бытия (*мудзёкан*), не зависящем от перипетий личной жизни, а искони присущем миру [30, с. 29—33].

Представление о жизни как о цепи страданий больше всего проявляется в поэзии *си* и в морализирующей прозе (прежде всего *дзуйхицу*). Авторы связывают здесь страдания с общественной жизнью человека, утверждая, что страдания тем сильнее, чем больше человек вращается в суетном вихре бытия, и тем менее заметны, чем ближе человек к природе и дальше от людей. Отсюда получает развитие мотив поэтизации буддийского отшельничества, на протяжении всего японского средневековья прекрасно сосуществующий с мотивом осуждения монашества.

Идея кармы, зависимости нашей жизни от поступков и помыслов прошлых наших жизней занимает, пожалуй, второе место в ряду популярности буддийских идей после идеи эфемерности жизни. Не говоря уже о сборниках *сэцува*, где идея кармы излагается примитивно-прямолинейно (см., например, № 25 в кн. 12 «Стародавних повестей», «Рассказ о том, как мать человека из провинции Ига родилась теленком и пришла в тот же дом», вошедший во многие сборники, начиная с «Нихон рёики»), идея кармы встречается в литературных памятниках на достаточно многообразных уровнях (от мимоходного упоминания в «Записках у изголовья», «Дневнике Сарасина» и других произведениях до использования в качестве сюжетной пружины в «Повести о Гэндзи», а позднее в «Сказании о доме Тайра»).

Идею «спасения» точнее было бы определить как идею действенности молитвы. До середины XI в. в литературе это, как правило, действенность «моления за малое благо», примерами которого изобилуют литературные памятники, позднее, наряду с таким молением,— действенность *нэмбуцу*, «называния имени» Амида-будды. Правда, в полной мере мотив действенности *нэмбуцу* проявился в памятниках эпохи развитого средневековья.

Литература не только проводит те или иные идеи, но и отражает распространенность соответствующих идей, представлений, обычаев в жизни. По справедливому замечанию акад. Н. И. Конрада, «литература Хэйана — в своей значительной части — носит на себе следы тех или иных буддийских элементов, то отражая какую-нибудь деталь буддийского умонастроения и миросозерцания, то рисуя картины буддийских священнослужений и обрядов» [14, с. 202].

 Многие описания принятых при дворе буддийских обря-

дов сделаны величайшими писательницами хэйанской Японии Сэй-сёнагон в «Записках у изголовья» и Мурасаки-сикибу в «Повести о Гэндзи» и «Дневнике Мурасаки-сикибу». Но одно из самых ранних и подробных описаний распространенного в ту эпоху обряда «восьмикратного чтения „Лотосовой сутры“» включено в «Повесть о прекрасной Отикубо» (X в.). Обряд был связан со стремлением «очиститься» и достигнуть нирваны и проводился в домах хэйанских аристократов. Для его проведения приглашались почетные гости, высшие священнослужители, осуществлялись многочисленные дорогостоящие приготовления. Вот несколько отрывков из повести:

«Торжество было назначено на восьмой месяц года. Надо было заказать новый список сутры, поручить мастерам изготовить новые статуи Будды. Митиёри и Отикубо старались устроить все наилучшим образом. Правителям разных провинций было приказано прислать все необходимое: шелковые ткани и шелковую пряжу, серебро и золото...» [19, с. 272].

«Митиёри велел заново отстроить дворец своего тестя и посыпать двор песком. Были повешены новые плетеные занавеси, постланы новые циновки» [19, с. 273].

«Наконец церемония началась. Множество высших буддийских священников,— младших и старших епископов,— благоговейно приступили к чтению священной „Сутры лотоса“. Поскольку сутра эта состоит из восьми книг, то было решено читать каждый день по одной книге, а в девятый прочесть священную сутру о бодисатве Амитабе, отворяющем двери рая, чья благость вечна и бесконечна.

И каждый день возносили моления новому изображению Будды, так что всего было девять чтений и девять служб перед девятью статуями божества.

Четыре свитка „Сутры лотоса“ были написаны золотом и серебром на цветной бумаге всевозможных оттенков, а валики для них сделаны из благоухающего черного дерева. Каждый свиток хранился в отдельном ларце, окованном по краям золотом и серебром. Прочие пять свитков были написаны золотом на бумаге цвета индиго и накручены на хрустальные валики. Эти свитки хранились в отдельных ларцах из лака макиэ, и на крышке каждого ларца были написаны золотом главные истины, возвещенные в сутре» [19, с. 276].

«Высшие чиновники и другие знатнейшие люди страны стали торжественно подносить свои дары Будде. Почти все они дарили серебряные и золотые цветы лотоса. Лишь один куродо в отличие от других преподнес изделие из серебра в виде кисти для письма. Ручка ее была окрашена под цвет обожженного бамбука, а мешочек для хранения этой драгоцен-

ности сделан из прозрачного крепа. А уж ящикам с платьями и молитвенным шарфам просто счету не было!» [19, с. 279].

Здесь нужно учитывать, что описанный в повести обряд проводился в кругу высшей придворной аристократии, что по ходу действия пышность его проведения была предметом специального внимания героев, что многие детали, видимо, сильно приукрашены. Но не это главное. Важно, что уже в X в. этот буддийский обряд, главным содержанием которого было чтение одной из главных сутр канона и проповедь по этой сутре, получил распространение, стал принят в среде киотоской аристократии. Как свидетельствуют другие литературные памятники, в XI в. этот обряд распространился еще больше.

В литературе часто описывается и обычай «затворяться» время от времени в буддийском храме (как правило, отдаленном, расположенном в горах) и совершать моления (см., например, «Дневник эфемерной жизни», «Записки у изголовья», где обычай описан детально). Сюда же можно отнести и паломничества к знаменитым буддийским храмам, принятые во всех слоях японского средневекового общества — от простых крестьян до аристократов.

Исследователи неоднократно отмечали увлеченность буддийскими идеями такой писательницы, как Сэй-сёнагон [39, с. 328—329), наличие идеи буддийского воздаяния в «Повести о Гэндзи» Мурасаки-сикибу, общий настрой «Дневника эфемерной жизни», проникнутого идеей мимолетности жизни. В последнее время внимание специалистов привлекают малозаметные аспекты буддийского влияния на памятники литературы и элементы небуддийских верований, пришедших в Японию вместе с буддизмом и отразившихся в литературе. Богатый материал в этом плане может представить «Повесть о Гэндзи», в которой усматриваются и следы влияния синто на буддизм (по наблюдению Мураока Цунэцугу, смесь мироутверждающей синтоистской позиции с мироотрицающей буддийской, представленной Акаси-нюдо) [32, с. 42—43].

Кавагути Хисао, специально исследующий вопросы влияния китайской литературы на японскую, отмечает многочисленные случаи влияния на «Повесть о Гэндзи» индийских буддийских легенд и устных преданий о судьбе и кармической зависимости, буддийских притч и т. д. В повесть, по его наблюдениям, вошло много рассказов, содержащих описания иноземной музыки, поделок, картин, следы влияния индийских, китайских и японских буддийских легенд [26, с. 700—710].

«Буддийские идеи в повести,— отмечает другой японский
 исследователь,— не принадлежат непосредственно ни к какой

специфической философской системе буддизма и ни к какой специфической школе... В целом буддизм, который составлял часть повседневной жизни в тот период, базировался главным образом на заклинаниях и молитвах, исполнявшихся буддийскими священниками и монахами... Ее (Мурасаки-сикибу.— *В. Г.*) частые ссылки на „Лотосовую сутру" указывают на близкое с нею знакомство. Некоторые из ее литературных приемов, по-видимому, происходят из этой сутры... Повествование содержит много буддийских выражений и концепций, наиболее важными из коих являются такие термины и понятия, как *цунэнаси* (непостоянный), *садамэнаси* (неустойчивый), *хаканаси* (преходящий), *цую* (роса), *кари* или *карисомэ* (временный), *цуми* (грех), *тигири* (обет), *сарубэки* (преходящий), и все это — вариации центральной темы» [50, с. 348—349].

Внешняя канва повести — история любовных похождений «блистательного Гэндзи», сына императора от любимой наложницы. В раннем детстве этот мальчик отличался умом, красотой и талантами. В 12 лет его женили. Скоро он стал домогаться любви одной из юных наложниц своего отца, которая в конце концов родила сына, очень похожего на Гэндзи. Долгие годы герой наслаждается любовью многих женщин, но, когда он достигает высоких почестей, покоя и проникается пылкой любовью к юной дочери экс-императора, оказывается, что возлюбленная его связана с другим, от которого и рождается у нее ребенок.

«Судьба исполнилась: „причина породила следствия". Карма сказала свое слово. Гэндзи испытал то же, что сам когда-то заставил пережить своего отца. Его постигла та же судьба» [14, с. 246]. Эту идею «Повести о Гэндзи» отметили еще средневековые критики. Правда, они разделились на два противоположных лагеря, оценивая эту идею. Одни считали повесть проводником буддийского взгляда о неотвратимости воздаяния, другие — безнравственным сочинением.

Но вот частная деталь, на которую прежние исследователи не обращали внимания, пока в недавние годы ее анализом не занялся американский японовед У. Маккаллоу: описание одержимости злым духом в «Повести о Гэндзи».

Литературное произведение может быть активным проповедником идеи, свидетелем ее бытования в обществе или фиксатором духовного состояния общества, позволяющим проанализировать степень проникновения в общество разных идей по нескольким параметрам. В случае с «Повестью о Гэндзи» можно утверждать, что идея кармы проповедуется ее автором активно, а вера в одержимость злым духом фиксируется, причем исследователь может рассмотреть ее до-

статочно подробно, чтобы судить о соотношении местных и чужих элементов в ней.

В «Повести о прекрасной Отикубо» описывается ситуация, при которой мачеха героини, разъяренная тем, что ее любимый зять посватался в другую семью, восклицает: «Зять наш подло обманул нас! Ах, я хотела бы стать мстительным духом, злобным призраком, чтобы сжить его со света!» Проверка письменных источников эпохи Хэйан показывает, что это восклицание — отнюдь не фигуральный оборот, что случаи одержимости злым духом отмечаются и в исторических хрониках («Сёку Нихонги» в записи за 746 г.), и в медицинских справочниках («Исинхо» Тамба Ясуёри, X в.), и в дневниках («Дневник Мурасаки-сикибу», запись за 1008 г.).

В «Повести о Гэндзи» рассказано о нескольких случаях, когда персонажи оказывались одержимы злым духом. Вначале это «живущий дух» (*икисудама*) ревнивой Рокудзё, который без ведома самой Рокудзё напал на возлюбленную Гэндзи Югао и его жену Аои, а затем «гневный дух» (*онрё*) покойной Рокудзё, напавший на жену Гэндзи, Мурасаки. Избавление от одержимости было связано с обрядами и молитвами, которые проводили буддийские монахи-чудотворцы (*гэндзя*), и переселением злого духа сначала в девочку-медиума, а затем полным его изгнанием.

«Это поприще (т. е. занятие изгнанием злого духа),— пишет У. Маккалоу,— большей частью было монополизировано буддийскими монахами-чудотворцами, называемыми *гэндзя*, а сами обряды были прежде всего обрядами эзотерического буддизма, включая *дхарани*, *мудра*, распевание молитв и сутр и возжигание *кэси*» (семян рапса) [41, с. 96]. Возражая некоторым японским буддологам, утверждавшим, что вера в одержимость злым духом, представляющую собой в действительности две разновидности нервного расстройства (этиологическую и истерическую), происходит из синтоистского культа, американский ученый говорит о сильном влиянии континентальных культов. «Даже использование медиумов в заклинательных обрядах пришло, очевидно, не из синто, а, как показал Симадзу Хисамото, из ритуала Авеша эзотерического буддизма» [41, с. 98].

Величайшее литературно-художественное полотно средневековой Японии «Повесть о Гэндзи» Мурасаки-сикибу благодаря детальности и убедительности описания обряда помогает установить не только его содержание, но и соотношение автохтонных и заимствованных элементов в нем и роль буддизма в распространении самого поверья и в разработке связанных с ним обрядов.

 Около 1179 г. было завершено составление последнего

литературного памятника эпохи Хэйан — поэтической антологии «Рёдзин хисё». Первоначально она состояла из 20 книг и свидетельствовала о сильнейшем влиянии буддийского мировоззрения на японцев во второй половине XII в., особенно амидаистских взглядов. По классификации японского ученого Сида Нобуёси, стихи буддийского содержания (а они составляют подавляющее большинство материала антологии) можно здесь разделить на несколько тематических групп:

1) В нашем мире происходит охлаждение к учению Будды.

2) Догмы *тэндай* проникают в «Лотосовую сутру» и указывают путь к возрождению на цветке лотоса.

3) Идеология *дзёдо* развивается от поклонения будде Мироку (Майтрейя) к поклонению будде Бида (Амитабха). В стихах главное место занимают Торитэн («33 неба» — второе из шести небес мира желаний, находится на вершине горы Сюми), «Чистая земля» Мироку и «Чистая земля» Бида, которые являются отправными пунктами для будды Якуси (Якуси Рурико-нёрай). В конце вера в «Чистую землю» Бида (Сукхавати) подавляет веру в другие «Чистые земли».

4) Переход от обаяния «Чистой земли» к разгару веры в возрождение в ней.

5) Отражение буддийских литературно-художественных взглядов в славословиях учению Будды и в толкованиях его.

6) Совмещение идеологий синто и буддизма; верования в священные земли (места, где жили будды, *ками* или святые) или места, связанные с чудесными деяниями. Вера в Каннон; утверждение могущества *сюгэндо* и т. д. [34, с. 24].

Таким образом, памятники литературы, отражая многие повороты, которые делала буддийская религия в распространении влияния среди населения, помогают понять не только реальное бытование религиозных представлений и культов в массе верующих, но и причины возникновения некоторых из них. Они служат весьма существенными дополнениями к религиозным трактатам и официальным хроникам.

Примечания

[1] Мнение о том, что такая традиция была связана со стремлением переносить царскую резиденцию на все новые земли, отвоеванные у айнов [9, с. 141], не согласуется с фактами. В V—VII вв. большинство царских резиденций располагалось на ограниченном несколькими километрами пространстве в районе Асука (равнина Ямато), в то время как граница государства непрерывно отодвигалась на север и к концу VII в. проходила по южной части современной преф. Акита и средней части преф. Морнока.

[2] Одним из самых известных японских ученых, получивших образование в Китае, был Киби-но Макиби (695—775), который после 19 лет

обучения вернулся на родину и приложил немало усилий для пропаганды китайского искусства, музыки, каллиграфии, юриспруденции, математики, астрономии и других наук [45, с. 54].

[3] В литературе эти школы нередко называют сектами. Это неверно. Во-первых, в нарском буддизме не было ортодоксального ядра и оппозиционных ему групп. Во-вторых, отдельные школы нарского буддизма сосуществовали не только в пределах одного монастыря, но и в сознании некоторых священнослужителей (правда, во второй половине VIII в. отмечаются серьезные стычки между последователями *хоссō* и *санрон*). Есть разногласия и в датировке возникновения школ нарского буддизма. «Сёку Нихонги» (797 г). упоминает в записи за 718 г. (10-я луна Ёро 2-го года) о «науке пяти школ», но эта дата не считается достоверной. По храмовым книгам Хорюдзи, Дайандзи и Гангодзи и по документам из сокровищницы Сёсоин формирование шести нарских школ буддизма относится к 747—751 гг. [25, т. 3, с. 146—148].

[4] Формально это явление трактуется как воспитание безразличия к эмпирическому бытию.

[5] По одной из легенд, Комё-кого, супруга «императора» Сёму, была организатором многих благотворительных заведений. Однажды в больницу к ней пришел Будда, принявший облик прокаженного. Когда государыня сама стала омывать тело прокаженного, он вновь принял свой лучезарный облик и вознесся на виду у всех.

[6] В мэйдзийском издании «Сёку Нихонги» *самбō* прочитывается как *хотокэ*, т. е. Будда [33, с. 454].

[7] По буддийским представлениям, все верующие делятся на 7 категорий: 5 категорий «оставивших дом», т. е. монахов, и две — «находящихся в доме», т. е. мирян. *Упасака* (яп. *убасоку*) — верующие миряне, которые ревностно выполняют 5 буддийских заповедей. Различали два вида *убасоку* — бродячих заклинателей *(дзюнрэй)* и горных отшельников *(яма-но хидзири)*.

[8] В первоначальном виде сохранилось 6 скульптур Дзюдай дэси.

[9] Предполагают, правда, что роспись храма Хорюдзи относится ко второй половине VII в.

[10] К. А. Попов ошибочно называет их синтоистскими святилищами [7, с. 11].

[11] *Моногатарисо* — бродячие монахи-сказители.

[12] *Бива-хоси* — слепые монахи-музыканты.

[13] «Хонтё мондзуй» («Изящная словесность нашей страны») — сборник японских сочинений на китайском языке. Составитель — глава «Университета» (Дайгаку), ученый-конфуцианец, поэт (*канси*) и стилист Фудзивара Акихира (989—1066). Сборник составлен по образцу китайского «Литературного изборника» («Вэньсюань», VI в.).

[14] Бидацу царствовал в 572—585 гг.

[15] 1 сяку — 30,3 см; 1 дзё — 3,03 м; 1 сун — 3,03 см.

[16] Существует много толкований названия сборника. Мы полагаем, что на русский язык «Кайфӯсō» можно перевести как «Милые сердцу стихи» или «Поэзия, хранимая в душе» (может быть, «Стихи о том, что мило сердцу»).

[17] Интересно, что в «Ямато моногатари», песенно-повествовательном памятнике середины X в., та же легенда получила синтоистскую интерпретацию в рассказе об обещании мертвеца охранять путника, одолжившего ему меч.

[18] Посмертное имя было присвоено Сайтё через 44 года после его смерти — в 866 г.

[19] Периодом «средней старости» называется возраст 40 лет. Таким образом, стихи Кукая, вошедшие в этот сборник, относятся к 814 г. Ответные стихи Сайтё не сохранились.

[20] Сяна — Махавайрочана.

[21] Другое чтение иероглифов, которыми пишется название святилища,— Хиэ; другое название святилища — Санно.

[22] В некоторых работах возникновение *рёбу-синто* относят к более раннему периоду (вплоть до VIII в.) и связывают с деятельностью школы *кэгон*. Такая неточность происходит из неправомерного отождествления любых попыток сближения буддизма и синто с *рёбу-синто*, тогда как этот последний имеет собственные характеристики.

[23] Речь идет о дихотомическом способе моральных оценок, свойственном первобытному мышлению вообще. По мнению А. М. Золотарева, дуальная противоположность добра и зла в мифологии восходит к двум братьям-близнецам [6, с. 291—295]. Японская мифология возводит ее к сестре и брату, что, на наш взгляд, отражает древнейшую ступень мировосприятия.

[24] Правда, школа *нитирэн* присвоила себе эти функции с первых шагов существования.

[25] Как справедливо замечает Стэнли Уэйнстейн, «идея *маппо* была, конечно, известна в эпоху Нара, но только во второй половине XI века она стала рассматриваться как реальность» [53, с. 79].

[26] Мы не касаемся здесь примеров почитания Амида-будды в VIII—X вв. (распространение в 760 г. «Сёсан дзёдокё» — «Сутры восхваления Чистой земли», празднования в 782 г. обряда Амида-кэка и т. д.), так как они не выходили тогда за рамки культов других будд.

[27] Такая ситуация может показаться идиллической, если забыть о том, что за сохранением равновесия во влиянии разных буддийских школ следил императорский двор: опыт подсказывал, что усиление одной школы опасно.

[28] Коку — мера объема, около 180 л.

[29] Ссылка на героя предшествующего рассказа (кн. VI, № 34), Онономия Санэсукэ (967—1046), который завоевал репутацию мудреца тем, что из всего имущества спас из горящего дома одну лишь флейту и не пытался погасить пламя, заявив, что подобных размеров пожар — результат воли Неба и ей не нужно сопротивляться.

[30] Сёку (настоящее имя — Татибана Катацуно, 928—1007) — видный буддийский священнослужитель эпохи Хэйан. Жил в монастыре на горах Сёся, в провинции Харима.

[31] Эсин-содзу (мирское имя — Урабэ Гэнсин, происходил из провинции Ямато) — один из высших служителей школы *тэндай*, автор нескольких схоластических трактатов (X в.). Данна-содзё — также один из авторитетов школы *тэндай* в X в. Происходил из Киото. Прозвище получил по названию храма Данна-ин, где жил долгое время.

[32] *Гатха* — славословие телу Будды из вступления к «Лотосовой сутре».

Литература

1. Арутюнов С. А., Светлов Г. Е. Старые и новые боги Японии. М., 1968.
2. Глускина А. Е. Буддизм и ранняя японская поэзия (по материалам «Манъёсю»).— Индийская культура и буддизм. М., 1972.
3. Горегляд В. Н. Описание японских рукописей, ксилографов и старопечатных книг. Вып. 5. М., 1971.
4. Григорьева Т. П. Махаяна и китайские учения (попытка сопоставления).— Изучение китайской литературы в СССР. М., 1973.
5. Дед Такэтори. Пер. А. А. Холодовича.— Восток. Сборник первый. Литература Китая и Японии. М., 1935.

6. Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.
7. Идзумо-фудоки. Пер., коммент. и предисл. К. А. Попова.— Памятники письменности Востока. XIII. М., 1966.
8. Иофан Н. А. Из истории японской музыки VII—IX вв.— Искусство Японии. М., 1965.
9. Иофан Н. А. Культура древней Японии. М., 1974.
10. Ито Нобуо, Миягава Торао, Маэда Тайдзи, Ёсидзава Тю. История японского искусства. М., 1965.
11. Конрад Н. И. Избранные труды. М., 1974.
12. Конрад Н. И. Очерк истории культуры средневековой Японии. М., 1980.
13. Конрад Н. И. Японская литература в образцах и очерках. Л., 1927.
14. Конрад Н. И. Японская литература. От «Кодзики» до Токутоми. М., 1974.
15. Корнев В. И. Буддизм.— «Вопросы истории». 1970, № 12, 1971, № 2.
16. Кэнко-хоси. Записки от скуки (Цурэдзурэгуса). Пер. с яп., вступит. ст., коммент. и указ. В. Н. Горегляда.— Памятники письменности Востока. XXIX. М., 1970.
17. Манъёсю. Т. 1—3. Пер. А. Е. Глускиной. М., 1971—1972.
18. Пинус Е. М. Кодзики — Записи о делах древности. (Кн. 1. Мифы). Филологическое исследование. Автореф. докт. дис. Л., 1972.
19. Повесть о прекрасной Отикубо. Пер. В. Марковой. — Волшебные повести. М., 1962.
20. Повесть о старике Такэтори. Пер. В. Марковой.— Волшебные повести. М., 1962.
21. Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.
22. Титаренко А. И. Структуры нравственного сознания. Опыт этико-философского исследования. М., 1974.
23. Абэ Акио. Нихон бунгаку си. Тюко хэн (История японской литературы. Раннее средневековье). Токио, 1973.
24. Дайдзокё (Великое хранилище сутр — «Трипитака»). Т. 19, № 1005 и 1006. Токио, 1927.
25. Дзусэцу Нихон бунка си тайкэй, 3—5 (Серия истории японской культуры. С пояснительными иллюстрациями. Т. 3—5). Токио, 1976.
26. Кавагути Хисао. Хэйантё нихон камбунгаку си-но кэнкю (Исследования по истории японской камбунной литературы эпохи Хэйан). Токио, 1964.
27. Киёхара Садао. Синто си (История синто). Токио, 1942.
28. Кикута Сигэо. Кагэро никки-но сэкай (Мир «Дневника эфемерной жизни»).— Хэйантё никки 1 (Дневники эпохи Хэйан. Т. 1). Сер. «Нихон бунгаку кэнкю сирё» («Материалы для изучения японской литературы»). Токио, 1971.
29. Кондзяку моногатари (Стародавние повести).— Сер. «Нихон котэн бунгаку тайкэй» («Серия классической японской литературы»). Т. 25, Токио, 1968.
30. Мацуура Садатоси. Сайгё — хито оёби сакухин (Сайгё — человек и творчество).— Нихон бунгаку 7, Сакухин оёби сакка II, Хэйан дзидай (Японская литература. Т. 7. Произведения и писатели. Ч. II. Эпоха Хэйан). Токио, [1932] (далее — НБ. 7).
31. Морисита Дзиро. Итигон ходан (Немногословные благоуханные беседы). Токио, 1941.
32. Мураока Цунэцугу. Синто. си (История синто). Сер. «Нихон сисо си кэнкю» («Исследования по истории японской идеологии»). Т. 1. Токио, 1956.

33. Сёку Нихонги (Продолжение «Анналов Японии»).— «Кокуси тайкэй» («Серия японской истории»). Т. 2. Токио, 1897.
34. Сида Нобуёси. Рёдзин хисё (Сокровенные выборки мирской пыли).— НБ. 7.
35. Такэда Юкити. Нихон рёики (Записи о японских чудесах).— Сер. «Нихон котэн дзэнсё» («Полное собрание японской классической литературы»). Токио, 1973.
36. Фудзики Кунихико. Хэйан дзидай-но кидзоку-но сэйкацу (Жизнь аристократии эпохи Хэйан). Токио, 1960.
37. Цукудэ Рэйкан. Буккё бунгаку кэнкю (Исследование буддийской литературы). Току-ни хоги-но бунгаку-ни цуитэ (Особенно — о канонической литературе).— НБ. 7.
38. Ядзаки Такэо. Нихон тоси-но хаттэн катэй (Ход развития японских городов). Токио, 1962.
39. Ямабэ Сюгаку. Буккё-то нихон бунгаку-то-но косё (Отношения между буддизмом и японской литературой).— Хэйан дзидай. Гэхэн (Эпоха Хэйан. Т. 2). Сер. «Нихон бунгаку кодза» («Лекции по японской литературе»). Т. 5. Токио, 1934.
40. Anesaki Masaharu. History of Japanese Religion. With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation. Rutland, Vermount and Tokyo, 1963.
41. McCullough W. G. Spirit Possession in the Heian Period.— Studies on Japanese Culture. 1, Tokyo, The Japan P. E. N. Club, 1973.
42. Hashimoto Mineo. The Japanese Culture.— «The Japan Times». Nov. 18, 1972.
43. Ikeda Daisaku. On the Japanese Classics. Conversation and Appreciations. New York — Tokyo, 1979.
44. Kato Hilda. The Mumyosho of Kamo no Chomei and its Significance in Japanese Literature.— «Monumenta Nipponnica». Vol. XXIII, № 3—4, MCMLXVIII.
45. Kitagawa J. M. Religion in Japanese History. N. Y.—L., Columbia University Press, 1966.
46. Ono Sokyo. Shinto: The Kami Way. Tokyo, 1963.
47. Reischauer A. K. Studies in Japanese Buddhism. N. Y.— L., 1917.
48. Suzuki D. T. Essays in Zen Budhism (Second Series). L., 1958.
49. Suzuki D. T. Essays in Zen Buddhism (Third Series). L., 1958.
50. Takayanagi S. Genji Monogatari no Bukkyo-shiso (Buddhist Thought in the Tale of Genji). By Shigematsu Nobuhiro, Kyoto, Heirakuji Shoten, 1967.— «Monumenta Nipponica». Vol. XXIV, № 3, MCMLXIX.
51. Tazawa Y., Matsubara S., Okuda S., Nagahata Y. Japan's Cultural History — a Perspective.— Ministry of Foreign Affairs, Japan, 1973.
52. Tetsudai J. The Influence of Buddhism on Japanese National Ideals. Kyoto, 1925.
53. Weinstein S. The Concept of Reformation in Japanese Buddhism.— «Studies in Japanese Culture». II. Tokyo, The Japan P. E. N. Club, 1973.

А. С. Мартынов

БУДДИЗМ И КОНФУЦИАНЦЫ: СУ ДУН-ПО (1036—1101) И ЧЖУ СИ (1130—1200)

В предельно упрощенном виде конфуцианскую доктрину можно свести к двум основным положениям — к самосовершенствованию (*сю цзи*) и к искусству управлять людьми (*чжи жэнь*). В зависимости от личных склонностей и социальных ситуаций определенной эпохи конфуцианская личность вырабатывала свое мировоззрение на основе синтеза двух этих положений, уделяя каждому из них столько внимания, сколько требовали от нее общество и личные склонности. Амплитуда колебаний могла быть очень широкой. Если на одном полюсе находился классический тип гармонической конфуцианской личности, которая, следуя завету ученика Конфуция Цзы-ся, служа, занималась в свободное время наукой, а посвятив себя науке, находила время для службы [58, с. 209], то на другом — легендарный отшельник Сюй Ю, который вымыл уши в ответ на предложение императора Яо передать ему управление Поднебесной. Где-то посередине этой шкалы можно поместить конфуцианцев типа *ши бу юн*, т. е. мудрецов, не нашедших себе достойного применения, наиболее ярким представителем которых был Тао Цянь [11, с. 78—85; 82, с. 204]. Все эти три типа личностей объединяет их сориентированность на «управление Поднебесной». Вне зависимости от того, стремились ли они к этого рода деятельности или уклонялись от нее, проблема управления и отношение к ней определяли их духовный мир.

Возможность передвижения по данной шкале придавала конфуцианской доктрине большую гибкость, позволявшую ей выносить любые превратности времени: в благоприятной обстановке «мудрые толпами устремлялись ко двору», в неблагоприятной — «уходили в леса и горы». Однако с усилением влияния буддизма на китайской земле это великолепное приспособление, выработанное совместными усилиями конфуцианской и даосской доктрин, оказалось под угрозой. В эпоху Тан разрушительное действие буддизма на ортодоксальную традицию стало уже совершенно явным. Под могучим воздействием широко распространившихся народных верова-

ний, возникших на буддийской основе, мировоззрение «образованных людей» (*вэнь жэнь*) стало терять свою цельность. Интеллектуальная жизнь несомненное предпочтение отдала кругу вопросов, связанных с проблемой самосовершенствования, которое постепенно утрачивало связь с «управлением людьми», приобретая новую, метафизическую или религиозную ориентацию, отодвигая *чжи жэнь* на уровень традиционной техники и придавая *сю цзи* самодовлеющую ценность. Но до полной утраты цельности конфуцианским мировоззрением дело не дошло. Общественное развитие эпохи Сун выдвинуло новый социальный слой, который, придя к власти и в несколько раз увеличив число образованных людей, дал новый импульс развитию конфуцианской мысли, потребовав от нее вернуть ортодоксальному мировоззрению его целостный характер и сделать его конкурентоспособным по отношению к буддизму, что и было достигнуто усилиями неоконфуцианской школы. Два очерка, которые следуют ниже, о Су Дун-по и Чжу Си, знаменуют собой как бы два периода во взаимоотношениях конфуцианской и буддийской традиций — период сосуществования и период борьбы. Гениальный поэт сунской эпохи Су Ши олицетворяет сочетаемость в одном человеке двух различных доктрин, в то время как один из наиболее прославленных китайских философов, Чжу Си, демонстрирует их непримиримость.

Освещая взаимоотношения обоих конфуцианцев с буддизмом, мы стремились подойти к ним не как к поэту или философу, а как к представителям конфуцианской традиции определенного времени, иными словами, проследить их официальное отношение к буддизму как должностных лиц, их личные контакты с буддистами, место буддизма в их духовной жизни и творчестве.

Разумеется, статья отнюдь не претендует на то, чтобы быть исчерпывающим исследованием, а является скорее очерком, имеющим цель лишь в самых общих чертах коснуться данных вопросов.

СУ ДУН-ПО (1036—1101)

С у Ш и — к о н ф у ц и а н е ц: т е о р е т и к и п р а к т и к. Знаменитый сунский поэт Су Ши, литературное имя — Су Дун-по, родился в пров. Сычуань уезда Мэйшань в 1036 г. Он уже в юности проявил незаурядные способности, быстро усвоил необходимый конфуцианцу того времени запас знаний и в 1057 г., успешно сдав столичные экзамены — вторым

в списке кандидатов,— получил степень *цзиньши* и назначение на службу.

Хотя уже в ранней юности Су Ши подвергся сильному влиянию Чжуан-цзы, о котором говорил, что он проникает ему в самое сердце, и, по всей видимости, сохранил расположение к даосским идеям на всю жизнь, он начал свою карьеру как вполне правоверный конфуцианец, который прежде всего озабочен состоянием дел в Поднебесной и характером правления современного ему государя.

Как политический мыслитель Су Ши заявил о себе довольно рано. В 1055 г. он, подражая Оуян Сю, написал трактат «Следуя „Рассуждениям о правильном и едином“», выдвинув в нем ряд положений, которым остался верен всю жизнь. В трактате «Рассуждения о правильном и едином» Оуян Сю рассматривал проблему единства Поднебесной и правильного перехода власти от одной династии к другой с позиций философии истории. Отправной точкой ему служил исторический факт, целью — правильная оценка прошлого, и прежде всего недавнего прошлого, периода «Пяти династий» (907—959). Су Ши резко изменил трактовку темы и проблему «о правильном и едином» стал рассматривать преимущественно в этическом аспекте. Для этого он ввел разделение на *мин* (досл. «имя», здесь, скорее, «видимость».— *А. М.*) и *ши* («сущность»), сосредоточив основное внимание на второй стороне дела. Подобный подход позволил разрешить ряд трудных для конфуцианской мысли вопросов. Например: 1) Вэнь-ван не владел Поднебесной, а государи династий Вэй, Цзинь и Лян владели ею, значит ли это, что Вэнь-вану стыдно перед достигшими большего, чем он, успеха государями Вэй, Цзинь и Лян? Су Ши считал, что лишь обладание Поднебесной носителем высшей мудрости есть истинное обладание. Поэтому Вэнь-вану нечего стыдиться государей последующих династий.

2) Дает ли факт обладания Поднебесной основания для сравнения с первыми ее обладателями, легендарными императорами Яо и Шунем? По мнению Су Ши, не дает, ибо главную роль играет не само фактическое обладание (*мин* — «видимость»), а *ши* («сущность») — то, каким образом достигалось обладание. При подобном подходе оказывалось, что «после Яо и Шуня достигавшие единства четыре раза ухудшали [средства его достижения], пока не дошли до тех, [которые применяли] династии Цзинь и Лян» [24, т. I, цэ 7, 5, 8]. Единый ряд обладателей Поднебесной превратился в шкалу деградации способов получения Поднебесной и средств управления ею. Яо и Шунь правили с помощью благой силы

 дэ, три династии — с помощью *дэ* и подвигов, Хань и Тан —

с помощью подвигов, Цинь, Суй, Поздние Тан, Цзинь, Хань и Чжоу — силой, а Цзинь и Лян — посредством убийства. Поэтому Яо, Шуня и императоров трех династий не следует сравнивать с государями более поздних веков.

Как можно видеть, Су Ши с самого начала обратил внимание на то, что этическое плохо совмещается с конкретно-историческим: произошел раскол реальности на сущность и видимость, где истории, по сути дела, было отведено место видимости в противоположность этическому идеалу, занявшему место сущности.

Резко отделив этическое от реально политического в диахроническом плане (в истории), Су Ши в несколько завуалированной форме сохранил это деление и для синхронии, сделав упор как на раздельности, так и на возможности мирного сосуществования этих двух начал, «знатных» и «мудрых». Истинно мудрые не должны покушаться на знатных. Задача мудрого — направить Поднебесную, не нарушая в ней порядка, от видимости к сущности [24, т. 1, цэ 5, 6]. Эту мысль Су разовьет затем в трактате «О великом сановнике». Великий сановник, по определению Конфуция, тот, кто служит государю с помощью Пути (*дао*), пока это возможно, и прекращает служить, когда это оказывается невозможным [58, с. 125]. Подобное поведение Су Ши подмечал и высоко ценил у своих современников [24, т. I, цэ 5, с. 43]. В трактате он, по сути дела, разработал политическую программу для «великих сановников» или «совершенных мужей». Прежде всего им необходимо было четко уяснить себе свою основную задачу, которую Су Ши формулировал следующим образом: «направлять государя должным [образом], но не наносить [при этом] вреда государству» [24, т. III, цэ 18, с. 48]. Если в Поднебесной низкие люди захватили власть, а благородные горят желанием напасть на них, то подобная ситуация чревата рядом опасных моментов. Если благородные не победят, они погибнут сами, если победят — погубят Поднебесную, ибо узурпировали власть государя. Так было при Хань и при Тан, когда Поднебесная страдала от евнухов. Благородные неудачники погибали, а преуспевшие погубили Поднебесную. Они не поняли, что низкие люди подобны опухоли на горле: удаление ее приводит к смерти. Они узурпировали власть государя, т. е. изменили своему предназначению в Поднебесной и тем погубили ее. Мораль: «благородный муж» — не политик и потому не должен пускаться в политические авантюры, у него своя строго определенная и ограниченная задача — пока есть возможность, он должен направлять государя, и только. Естественно возникает вопрос: как же освободиться от засилья низких людей в Поднебес-

ной? Су Ши рекомендует воздерживаться от поспешных выступлений против них. По его мнению, «бедствия Поднебесной начинаются от низких людей, а завершаются поспешными действиями благородных» [24, т. III, цэ 18, с. 50], ибо они неизбежно приводят лишь к сплочению и ожесточению низких. Поэтому Су рекомендует политику выжидания: рано или поздно низкие перессорятся и благородный муж получит возможность действовать. Советы, совершенно бессмысленные в политическом плане, оказываются весьма разумными, если их рассмотреть с точки зрения полезности для конфуцианской традиции: конфуцианство должно соприкасаться с конкретной политикой лишь в отдельные, благоприятные моменты. В остальное время оно должно отстраняться от политики, в особенности не участвовать ни в каких политических авантюрах, с тем чтобы сохранить себя и предотвратить свое вырождение в политиканство.

Сходные мысли развиты Су Дун-по и в трактатах о ханьских сановниках. Образцовый государственный муж должен обладать великим терпением и умением ждать — вот основная тема «Рассуждения о Лю-хоу» [24, т. III, цэ 18, с. 66—67]. Этим качеством, к сожалению, не обладал Цзя И (201—163), а потому он не сумел использовать свои дарования даже при таком достойном императоре, каким был Вэнь-ди [24, т. III, цэ 18, с. 67—68]. Как только Цзя И увидел, что его планы не претворяются в жизнь, он впал в отчаяние и предался скорби. Древние же поступали не так, Конфуций и Мэн-цзы прилагали большие усилия для воплощения своих идеалов, великодушно относясь к недостаткам государей, и лишь после того, как им становилось ясно, что Поднебесная еще не готова принять их советы, они позволяли себе выразить неудовольствие [39, с. 184; 24, т. III, цэ 18, с. 67]. Честолюбие, желание славы может лишить терпения и побудить к поспешным и пагубным действиям даже выдающегося государственного деятеля. Так случилось с ханьским сановником Чао Цо (ум. в 155 г. до н. э.). Одним из наиболее опасных и неблагоприятных для действий благородного мужа состояний Поднебесной, писал Су Ши в трактате «Рассуждение о Чао Цо», является такое, которое «по видимости — покой и отсутствие неприятностей, а в сущности — неизмеримые неполадки» [24, т. III, цэ 18, с. 68]. Если спокойно сидеть и наблюдать за происходящим, то положение может стать непоправимым, если же начать энергично действовать, то «Поднебесная, привыкшая к покою, не поверит тебе» [24, т. III, цэ 18, с. 68]. И ты превратишься в единственного виновника тех бедствий, которые могут последовать за твоими энергичными действиями. Чао Цо, будучи «бес-

предельно предан Хань», задумал ослабить удельных князей, но князья поднялись, а Чао Цо «своей верностью навлек на себя беду» [24, т. III, цэ 18, с. 68] и погиб. Его погубило желание славы, «стремление совершить необычайный подвиг» [24, т. III, цэ 18, с. 69] заставило его действовать раньше времени, из-за чего он и погиб. Прямой противоположностью Чао Цо был Хо Гуан (ум. в 68 г. до н. э.). Ханьский У-ди (правил в 140—87 гг.), который, согласно традиции, разбирался в людях, как никто другой, выдвинул этого не отличавшегося талантами человека. В трактате «Рассуждение о Хо Гуане» Су Ши так объяснял поступок императора: У-ди видел в Хо Гуане гарантию спокойствия. Высокоталантливый политический честолюбец может своей жаждой немедленных энергичных действий привести к тому, что его «сиюминутный подвиг превратится в бедствие для 10 тысяч поколений» [24, т. III, цэ 18, с. 69]. Блюдущий принципиальность способен пожертвовать собой, но не способен спасти государство. Благородный муж кроме таланта и принципиальности должен обладать еще сильным духом (*ци*), «не иметь лишних ветвей» и уметь так обходиться с «талантами Поднебесной», чтобы в ней не возникало беспорядков, чего и достиг Хо Гуан. Сквозная мысль трактатов о ханьских сановниках: благородный муж должен точно определять время для воплощения своих идеалов, действовать лишь в надлежащий момент, остальное время лучше терпеть, мирясь со злом во имя сохранения порядка в Поднебесной и, что немаловажно, во имя самосохранения. В «Истории династии Сун» приводится мнение, что Су Дун-по не достиг «большого применения» (*да юн*) из-за того, что был склонен «скрывать себя». Вероятно, здесь есть доля истины: тема самосохранения проходит через все трактаты о ханьских сановниках.

С самого начала своей служебной карьеры Су Ши готовил себя не к службе вообще, а к «большому применению». Окружающие поддерживали в нем это убеждение. Сам император Жэнь-цзун видел в нем и в его младшем брате Су Чэ будущих первых министров. Соответственно в центре политической мысли Су Ши находилась не конфуцианская личность вообще, не рядовой конфуцианец на обычном административном посту, а ключевая личность Поднебесной, задачей которой являлась не повседневная административная работа, а диагноз состояния Поднебесной, определение направления ее развития и долгосрочное планирование. К рядовому чиновничеству такая ключевая личность относится скорее как легист (*фацзя*), чем как конфуцианец. Именно с этой точки зрения написан молодым Су Ши в 1063 г. трактат «[Постоянно] думать об управлении» (*Сы чжи лунь*). Основная его

мысль: Поднебесная больна, попытки реформаторов исправить положение спешными мерами подобны лечению болезни случайными лекарствами, необходимо уяснение источника неполадок и составление долгосрочной программы действий, направленной на их устранение и учитывающей возможности и характер поведения всего административного аппарата в целом [24, т. I, цэ 5, с. 9—12].

Ключевая личность или «возвышающийся над веком талант» не продукт общества, а дар природы. Она наделена совершенно необходимым для государственной деятельности качеством — «безбрежным духом», позволяющим объять весь мир. Наделенные «безбрежным духом» могут без труда разобраться в самых трудных государственных вопросах: «вещи малы» для них, им будто духи помогают [24, т. I, цэ 5, с. 97]. Еще со времени летописи «Цзо чжуань» было известно, что для государственного управления необходим совершенный муж. Эти слова оставались столь актуальными для времени Су Дун-по, что он проливал над ними слезы [1, с. 4, 12]. Однако сфера деятельности ключевой личности была намного шире государственного управления. Она превращалась как бы в источник стабильности для Поднебесной: народ в ней видел «отца и мать», государство — «тысячелистник и черепаху», ученые — наставника, а благородные — опору [24, т. I, цэ 6, с. 56]. Даже бездействуя, такой человек продолжал оказывать на людей огромное влияние, подобное тому, какое оказывают на мир «большие потоки и высокие горы» [24, т. I, цэ 6, с. 56]. Подобная личность полностью освобождалась от собственного эгоизма и становилась мерилом истинного, даже когда все говорили одно, а она — другое, то правой оказывалась все-таки она, поэтому государи брали ее за образец [24, т. I, цэ 6, с. 102]. Она становилась опорой Поднебесной, усмиряя беспорядки и гарантируя ей «великий покой» [24, т. I, цэ 6, с. 25].

Какова была роль этой несколько неопределенной по своему содержанию деятельности? Су Ши был убежден в том, что решающая. Он верил во всемогущество слова, верил в то, что можно «единым словом принести расцвет государству» [24, т. III, цэ 118, с. 1], и ставил такое слово наравне с историческим деянием. Эта тема подробно развивается им в «Предисловии к сборнику Ушедшего на покой» (т. е. Оуян Сю). Су Ши берет за основу утверждение Мэн-цзы о том, что Конфуций и сам Мэн-цзы, т. е. люди, занимавшиеся только философией, а не управлением, сделали для Поднебесной столько же, сколько легендарный Юй. Многие считали это преувеличением, но, с точки зрения Су Дун-по, это

 заявление Мэн-цзы лишено хвастовства и основано на том,

что утрата Пути приносит Поднебесной не меньше вреда, чем стихийное бедствие. При Цинь, продолжает Су Ши, погибло 8—9 человек из десяти. Такого не было даже при потопе. Если бы в то время появился новый Мэн-цзы и предотвратил утрату Пути, то его подвиг был бы ничуть не меньше, чем подвиг Юя. В свое время Конфуций и Мэн-цзы и сделали нечто подобное. Поэтому их сравнение с Юем вполне правомерно. Однако после Конфуция и Мэн-цзы Поднебесная надолго утратила Путь. Наконец, при Тан появился Хань Юй (768—824), а через 300 лет после Хань Юя — Оуян Сю (1007—1072). Его слова были просты и понятны, и «Поднебесная провозгласила его наставником», единодушно решив, что «Оуян Сю — это сегодняшний Хань Юй» [24, т. I, цэ 5, с. 45]. До Оуян Сю династия Сун хотя и добилась процветания государства, но уровень культуры чиновников был низким, а классическая традиция, что представляло большую опасность, находилась в небрежении. Оуян Сю сообщил конфуцианству новый импульс, все лучшие умы вновь обратились к классическому наследию, и это движение достигло своего апогея в конце годов *цзя-ю* (1056—1063). Мог ли Оуян добиться всего этого только своими силами? Совершенно очевидно, что нет. Ему помогало Небо.

Подтекст всех этих рассуждений довольно ясен: Конфуций и Мэн-цзы столь же велики, как Юй; в свою очередь, Хань Юй и Оуян Сю и каждый, кому удастся стать наставником Поднебесной, действуют так же, как и они, по велению Неба и, следовательно, могут быть сопоставлены как с Юем, так и с Конфуцием и Мэн-цзы. Так рядом с императором, Сыном Неба, появился еще один небесный избранник — наставник императора по вопросам управления. Судьбе было угодно, чтобы поэт на практике убедился в том, сколь сложна и опасна эта роль.

Всесильный Ван Ань-ши (1021—1086) задумал в конце 60-х годов реформировать экзаменационную систему. Это не было его индивидуальной прихотью, и он был не первым, предпринимавшим подобные попытки. Основные усилия реформаторов были направлены на то, чтобы при отборе кандидатов на службу перенести акцент с литературной одаренности и эрудиции на изучение классических текстов и развитие критического духа. Однако эти попытки натолкнулись на колоссальное сопротивление конфуцианцев, ибо среди них как раз литературные испытания пользовались наибольшей популярностью. Ван Ань-ши предлагал отменить все экзамены, кроме испытаний на степень *цзиньши*, и включить в них прежде всего вопросы по классическим текстам и рассуждения на определенные темы. Император Шэнь-цзун сом-

невался в правильности его начинаний и вынес в 4-м году *си-нин* (1071 г.) этот вопрос на обсуждение. Среди подавших трону свои доклады с соображениями на этот счет был и Су Ши.

Анализируя в этом докладе характер государственной власти, Су Ши писал: «Среди людей нет таких, которые бы ни на что не опирались. Чиновники опираются на повеление государя и потому могут заставить простой народ нести повинности, опираются на закон государя и потому могут обуздать непокорных. Но на что опирается сам владыка людей? В „Книге документов“ сказано: „Я управляю несметными массами народа столь осторожно, будто правлю гнилой веревкой шестеркою коней“ [97, с. 158]. [Здесь] говорится о том, что в Поднебесной никто не испытывает страха перед владыкой людей. Когда [народ] един, он состоит из подданных государя, когда разобщен — из врагов. Между единством и разобщением нет ничего общего. Поэтому тот, к кому обратилась Поднебесная, называется государем, когда же все имеют свои [личные] намерения, [государь] превращается в изгоя. Отсюда можно видеть, что единственное, на что опирается владыка людей, это сердца людей. Сердца людей для него [столь же важны], как корень для дерева, как масло для лампы, как вода для рыбы, как поле для пахаря, как товар для купца. Если дерево утрачивает корень, оно засыхает, если в лампе нет масла, она гаснет, если рыба лишена воды, она умирает, если у крестьянина нет земли, он голодает, если у купца нет товаров, он нищает. Если государь теряет сердца людей, то [он] погибает» [38, с. 1031—1032].

В духе лучших конфуцианских традиций Су Ши понимал политическую власть как естественное следствие внутреннего совершенства государя, являясь в этом вопросе несомненным последователем линии Мэн-цзы. В трактате «О Пути-*дао* и силе *дэ*» Су Ши так изобразил свой идеал государственного правления: «Государь находит Путь с помощью предельной искренности и применяет силу *дэ* посредством высшей гуманности. До конца своей жизни неизменно придерживаться этих двух положений означает стать государем, [подобным] Яо и Шуню. Идти же иным путем, лежащим вне предельной искренности, [все равно что] не идти Путем. Применять иную силу *дэ*, лежащую вне высшей гуманности, [все равно что] применять не силу *дэ*. Что же называется предельной искренностью? Начиная от высших сановников вверху и кончая простым народом внизу, начиная от кровных родственников вблизи и кончая четырьмя варварскими

 народами вовне, ко всем надо относиться с чистым сердцем

младенца и не быть фальшивым ни на волос. Если поступить так, то в пределах четырех морей [все будут относиться к государю] как дети к отцу, будут верить ему как глаз и сердце друг другу. Если же у отца и детей не будет никаких замыслов друг против друга, если глаз и сердце не будут обманывать друг друга, то при таком положении дел еще не было случая, чтобы в Поднебесной не царил идеальный порядок» [24, т. II, цэ 12, с. 90—91].

Излюбленной темой Су была тема естественного овладения Поднебесной: «Совершенный мудрец по отношению к Поднебесной не имеет ни малейшего намерения овладеть [ею. Но Поднебесная сама стремится к нему], подобно тому как сотни долин и оврагов сбегают к морям и рекам, подобно тому как птицы и звери собираются массами вокруг фениксов» [24, т. II, цэ 2, с. 47]. Выдвигая это положение, Су Ши опирался на целый ряд древних классических текстов, и прежде всего на «Книгу перемен» и комментарии к летописи «Весна и Осень», где спонтанному обращению Поднебесной к государю уделялось большое внимание [28, с. 1033].

Император Шэнь-цзун обратил внимание на доклад Су Ши и принял его. В начале аудиенции Су молчал, но потом решился на довольно смелую характеристику методов правления Шэнь-цзуна. «Я, ничтожный, полагаю,— заявил Су Ши,— что государь стремится наладить управление слишком поспешно, следует советам слишком неопределенным и выдвигает людей слишком резких. Я бы хотел, чтобы государь обрел [внутри себя мир] и отнесся бы к ходу вещей спокойно, а потом уже решил бы, [как его изменить]» [24, т. I, разд. «Чжи мин», с. 43].

Как истинный конфуцианец-идеалист, Су Ши не одобрял авторитарных тенденций, которые появились во время правления Ван Ань-ши, и оказался в лагере противников знаменитого реформатора. Су считал, что подобные методы правления в прошлом уже доказали свою непригодность. Естественно, что подобная позиция навлекала на него гнев тогда еще всесильного министра и тридцатитрехлетний столичный чиновник, уже успевший продемонстрировать двору свои блестящие способности, вынужден был в 1069 г. удалиться в Ханчжоу, навсегда испортив так удачно начатую карьеру. Но этот перевод по службе, а фактически высылка из столицы, не поколебал Су Дун-по. Впоследствии, встретив много лет спустя Ван Ань-ши в Цзиньлине, Су вновь высказал ему свое убеждение в пагубности его методов правления. «Умножение войн и преступлений,— сказал Су Ши, обращаясь к своему противнику,— было предвестием гибели династий Хань и Тан. Предки же [наших государей] правили Подне-

бесной, умножая гуманность, и [этим] стремились искоренить их. Сейчас на западе непрерывно в течение ряда лет идут военные действия, а на юге и востоке множатся преступления. Вы же не желаете сказать ни единого слова, чтобы избавить страну от этого» [26, т. 6, с. 2833].

Су Дун-по считал, что бесстрашно высказывать свои мысли — долг конфуцианского ученого. В этом отношении его идеалом был Хань Юй, человек, пострадавший за свою прямоту, навлекший на себя гнев императора, но поступивший согласно велениям Неба, хотя и потерпевший неудачу в обществе. «То, что господин смог сделать,— писал Су Дун-по в посвятительной надписи на храме Хань Юя в Чаочжоу,— соотносится с Небом, то же, чего он не смог,— с миром людей» [24, т. II, цэ 9, с. 21]. Поэтому естественно, что последующие поколения видели в Хань Юе того идеального мудреца, который, «будучи простолюдином, становится учителем для сотен поколений, а слово его — образцом для всей Поднебесной» [2, 9, с. 20] [1].

Так же как и Хань Юй, Су Дун-по разделял присущее многим конфуцианцам периода Тан — Сун убеждение в том, что «начиная с Восточной Хань *дао* пришло в упадок, а *вэнь* [2] извратилась [и вследствие этого] возникли еретические учения» [24, т. II, цэ 9, с. 21]. И потому, естественно, первейшей задачей каждого конфуцианца является борьба с этими извращениями и восстановление идеального порядка древности. Однако насилием нельзя достичь идеального правления. «Силой,— писал Су Дун-по,— можно добиться Поднебесной, но ею нельзя завоевать любви [даже одной] супружеской пары простолюдинов» [24, т. II, цэ 9, с. 21].

Недопустимость насилия — эта мысль у Су—политического мыслителя занимала одно из важнейших мест. Как мы уже упоминали выше, в «Рассуждении о различиях» Су расположил династии по степени убывающего совершенства в зависимости от метода получения власти [24, т. 1, цэ 5, с. 8]. Аналогичные рассуждения встречаются у него неоднократно [24, т. II, цэ 12, с. 47]. По-видимому, данная тема была чрезвычайно важна для Су Ши. Подобные взгляды и смелость, с которой они высказывались, доставили Су Ши репутацию образцового конфуцианца, у которого «путь прям, а слова исполнены верности» [24, т. I, разд. «Чжи мин», с. 50].

Естественно, что подобный благородный муж мог найти применение далеко не всегда. Все зависело от того, когда ему выпало жить [24, т. I, цэ 5, с. 95]. Самому Су Ши, как известно, пришлось испытать на себе власть времени.
 Согласно официальной оценке императора Гао-цзуна дина-

стии Сун, «талант [Су Ши] помогать государю мог бы найти достойное применение, но, к сожалению, пришелся не ко времени» [24, т. I, цэ 1, с. 3]. Всесилие времени, его непознаваемость, тщетность человеческих усилий перед лицом этой безжалостной стихии — одна из сквозных тем Су Дун-по. В «Надписи на башне Линсюй» («Возносящейся ввысь») он писал: «Расцвет и упадок вещей, их завершение и разрушение познать невозможно» [24, т. I, цэ 6, с. 14—15]. Дикая пустошь не знала, что на ней вознесется башня, но башня рухнет и место вновь запустеет, неизвестно только, когда это произойдет. Руины твердят человеку о том, что все преходяще и бренно. Таковы и его деяния. Они «на мгновения приходят и через миг исчезают» [24, т. I, цэ 6, с. 15]. Всемогущее время назначило бездарному Ван Ману (33 г. до н. э.— 22 г. н. э.) править Поднебесной и не позволило сделать это Цао Цао (155—220), человеку, «подвиги которого покрыли Поднебесную» и который был в сотни раз талантливее Ван Мана [24, т. I, цэ 5, с. 20]. Этот мотив временной обреченности выдающейся личности, бессилия перед временем «героя целой эпохи» явственно звучит и в знаменитой оде «Красная стена» [24, т. I, цэ 4, с. 112].

Однако конфуцианская личность не сосредоточилась на ламентациях. Наоборот. Она выработала довольно совершенные защитные приспособления на случай неупотребления, прежде всего внутреннюю стойкость и известную индифферентность к служебным успехам. Благородный муж не политик. Он скорее антиполитик. Он не участвует в партийной борьбе, ибо заранее уверен, что в ней победят недостойные [24, т. III, цэ 12, с. 52], он не применяется к обстановке, его поведение зависит исключительно от его внутренней сущности, оно спонтанно и не поддается воздействию [24, т. I, цэ 5, с. 43; цэ 6, с. 25], поэтому «можно сломать его тело, но нельзя согнуть его слово» [24, т. I, цэ 5, с. 45]. И это понятно: слово — его важнейшая функция, а стойкость — его важнейшее качество. Самое главное — это сохранять неизменной свою внутреннюю сущность. Применение — вторично. Если ты достиг применения, надо действовать, если тебя оставили без внимания, надо хранить себя [24, т. I, цэ 5, с. 43]. Достигший предела политической карьеры, в сущности, равен не преуспевшему по службе, если оба они сумели сохранить свою личность, свое внутреннее «я». Эта тема развивается Су Дун-по в «Надписи для беседки „Пьяный Бо"». Сунский сановник Хань Ци достиг предела политической карьеры: «покой и тревоги Поднебесной зависели от него [одного]» [24, т. I, цэ 6, с. 25]. Но когда он вышел в отставку, он в подражание Бо Цзюй-и назвал свою беседку «Пьяный Бо».

Неужели же Хань Ци в чем-то завидовал Бо Цзюй-и и стремился ему подражать? Су Дун-по, который по просьбе Хань Ци написал памятную надпись для этой беседки, сравнив две знаменитости, нашел у них две точки соприкосновения: вино и стойкость. Вино — способ постичь относительность видимого, общественно значимого и вернуться в мир истины и сущностей. Вино «уравнивает обретение и потерю, позволяет забыть о счастье и горе, смешивает знатных и низких, равняет мудрых и глупых, позволяет соединиться со всем сущим и странствовать вместе с творящим началом» [24, т. I, цэ 6, с. 26]. Иными словами, конфуцианская личность, даже исполняя свое высшее предназначение, т. е. занимаясь политической деятельностью, не должна утрачивать чувства относительности видимого мира и стремления к первозданному, нерасчлененному.

Этот образцовый конфуцианец еще в ранней юности испытал на себе сильное влияние Чжуан-цзы. Даосские идеи были одним из важнейших источников, питавших его творчество. Чтобы убедиться в этом, достаточно прочесть вторую оду «Красная стена»:

«И в это время вдруг какой-то одинокий, смотрю, журавль пересекает Цзян, летя откуда-то с востока. А крылья у него изогнуты, как колесо телеги, подол весь черный, как шелк-сырец, его одежда... „Скажите-ка, в ту ночь, когда я там гулял, не были ли вы тем, кто с криком пролетел мимо меня?“ Даос с улыбкой отвернулся» [1, с. 319—320].

Увлечение Чжуан-цзы не было индивидуальной особенностью поэта. Даосские идеи пользовались большим успехом у сунской интеллектуальной элиты. И особенно много споров о Чжуан-цзы было в период *си-нин* (1068—1077 гг.) [15, 1, с. 14—15].

Каждый, кто знакомился с идеями этого философа, понимал, что Чжуан-цзы довольно часто высмеивал и Конфуция, и его взгляды, что ставило многих поклонников этого классика даосизма среди образованных, ортодоксально мыслящих конфуцианцев в весьма неловкое положение. Су Ши, вероятно, казалось, что он снимает остроту вопроса, интерпретировав Чжуан-цзы в конфуцианском духе. Поэтому в «Надписи для кумирни Чжуан-цзы» он заявил; что те, кто утверждает, что идеи Чжуан-цзы развивают и поясняют философию Лао-цзы, знают лишь внешнюю сторону идей Чжуан-цзы, на самом же деле, как полагал Су Ши, «Чжуан-цзы помогал Кун-цзы», «явно противился ему, а тайно — помогал» [24, т. I; цэ 6, с. 31].

Конфуцианцу необходимо быть немножко даосом. Это
 убеждение никогда не покидало Су Дун-по, и он возвращал-

ся к нему неоднократно. Совершенный муж не должен быть прочно связан с конкретными вещами. С этого положения начинается его «Надпись для павильона „Драгоценной живописи“»: «Благородный муж может задерживаться мыслью на вещах, но не должен останавливаться мыслью на вещах. Задерживаться мыслью на вещах [означает]: даже самая ничтожная вещь достаточна для наслаждения, даже самая огромная вещь недостаточна для огорчения. Останавливаться мыслью на вещах [означает]: даже самая ничтожная вещь достаточна для огорчения и самая огромная вещь недостаточна для наслаждения» [24, т. I, цэ 6, с. 28]. Плывущие облака приятны для глаза, пение птиц — для уха, они доставляют удовольствие, но, исчезнув, не приносят огорчения [24, т. I, цэ 6, с. 28] — вот образцовое отношение совершенного мужа к внешнему миру. Разумеется, эти мысли Су Дун-по было бы совершенно неверно понимать как апологию социальной апатии и инфантилизма. Его собственная биография опровергает подобное толкование. «Надпись для павильона „Драгоценной живописи“» составлена поэтом в 7-м месяце 10 года *си-нин* (1077 г.), т. е. как раз в самый момент наводнения в Сюйчжоу, с которым он блестяще справился [24, т. I, цэ 2, с. 22]. Протест Су Ши против засилья внешних вещей — это, скорее, призыв сохранять дистанцию по отношению к эмпирическому, блюсти ощущения мира высшего и тем сохранять свободу в мире видимом. Независимость от внешних обязательств, разумно ограниченный духовный гедонизм — эти темы совершенно явственно звучат в «Надписи для павильона „Чао жань“», составленной годом раньше (1076 г.): «Все вещи можно разглядывать, а если их можно разглядывать, то ими можно и наслаждаться, [при этом] они не обязательно должны быть удивительными, дорогими и красивыми, можно опьянеть от винного отстоя и жидкого вина, можно насытиться овощами и фруктами, травой и [плодами] деревьев. Поступая подобным образом, я, — уверяет нас поэт, — нигде не буду лишен [возможности] наслаждения» [24, т. I, цэ 6, с. 23]. Объясняя смысл названия павильона, которое можно перевести как «Внутренне свободный», Су Ши пишет: «...нет такого места, где бы я не имел возможности предаться наслаждению, ибо я странствую вне вещей» [24, т. I, цэ 6, с. 24]. Для того чтобы не погрязнуть в эмпирическом мире, полезно усвоить определенную долю не только даосизма, но желательно и буддизма. Это помогает сохранить чистоту духа, внутреннее спокойствие; пожалуй, можно даже заняться *дхьяной*. Ничего еретического в этом нет: «Мысли поэта лишены ереси, [ведь и сам] Мэн-цзы обратился вовнутрь» [24, т. II, цэ 7, с. 99].

Небольшие дозы буддизма и даосизма помогали понять совершенному мужу, что на государственной службе свет клином не сошелся. Для тех, кто не хотел «называть квадрат кругом» [24, т. I, цэ 4, с. 109], оставалось достаточно возможностей проявить свои внутренние совершенства. Можно было заняться толкованием традиции «совершенных мудрецов», окружив себя учениками [24, т. I, цэ 5, с. 38], есть батат, пить воду и писать комментарии к классическим текстам [24, т. I, разд. «нянь пу», с. 39]; подобно ученику Конфуция Янь Юаню, явить великое в малом, «сделав еду в плетеной корзине и воду в тыкве» [24, т. I, цэ 4, с. 103] образцом поведения для последующих поколений, можно было поддерживать оживленные отношения с единомышленниками и даже с теми, кто не столь близок по духу, как то завещал ученик Конфуция Цзы-чжан и поддержал Су Дун-по, объясняя псевдоним Вэнь Юй-кэ (Вэнь «Могу быть с...») [24, т. I, цэ 5, с. 46]; можно было заняться коллекционированием, уверив себя, что это дело ничуть не хуже политической деятельности, ибо безвредно, тогда как политика губит гораздо больше людей, чем медицина [24, т. I, цэ 6, с. 19—20]; можно было, наконец, предаться изящным искусствам для себя, для выражения своих личных переживаний [24, т. I, цэ 4, с. 124—125; т. I, цэ 5, с. 34] и так обессмертить себя: ведь изящное слово *вэнь* не гниет [24, т. I, цэ 6, с. 60]. Занимаясь всем этим, человек не переставал быть образцовым конфуцианцем и не утрачивал право на сравнение даже с самым удачливым политическим деятелем. Так Су Ши сравнивал Бо Цзюй-и и Хань Ци, их роднило не только вино, но и одно из важнейших качеств совершенного конфуцианского мужа — внутренняя стойкость. И Бо Цзюй-и и Хань Ци, по мнению Су Дун-по, объединяло то, что даже тогда, когда эти люди стояли перед выбором «жизнь или смерть, успех или неудача, они не меняли своего поведения. Поэтому Путь и благая сила *дэ* вознеслись [у них столь же высоко], как у древних» [24, т. I, цэ 5, с. 25].

Как можно видеть, мировоззрение Су Ши было достаточно сложным. Оно несет черты несомненного утопизма, который поэт унаследовал от своего наставника Оуян Сю и который был свойствен всем лучшим представителям сунской конфуцианской интеллигенции [102, с. 5—7]. Стремление лишить государственную власть ее сущности — шокирующего конфуцианца неприкрытого насилия,— превратить ее в органическую часть естественного развития Поднебесной, сориентированного на «сердца людей», составляло, пожалуй, основное ядро утопизма Су Ши.

 Вторая важнейшая черта мировоззрения поэта — элитар-

ность. О «положении дел в Поднебесной» он судит не как рядовой администратор, а как ключевая личность аппарата управления. И, наконец, третья — стойкость, нонконформизм, неизменность внутренней сущности. Все это, вместе взятое, делало вероятность применения подобных взглядов на практике более чем проблематичной, что ощущал и сам поэт. Отсюда — весьма ощутимые ноты сдержанного трагизма, пронизывающие все его мировоззрение.

Однако общая противоречивость мировоззрения Су Ши вовсе не мешала ему, когда дело касалось вопросов управления государством или конкретной административной деятельности, судить и поступать так, как это надлежало истинному наследнику традиции «совершенных мудрецов». Когда речь заходила о судьбе государства, Су Ши становился беспощаден даже по отношению к своим любимым авторам. В «Рассуждении о Хань Фэе» он писал: «То, что причиняет вред совершенномудрому, это ереси» [24, т. III, цэ 18, с. 65]. По мнению Су Ши, ереси чуть ли не единственная причина беспорядков в Поднебесной. Общеизвестна отрицательная роль Хань Фэя (ум. 233 до н. э.) и Шэнь Бу-хая (ум. 337 до н. э.) в судьбе Цинь. Но эти философы всего лишь последователи Лао-цзы и Чжуан-цзы, на совести которых гибель династии Чжоу. Причина столь сильной пагубности их идей объясняется тем, что и Лао Дань и Чжуан Чжоу рассуждают об отношениях подданного с государем и сына с отцом с такой неопределенностью и неясностью, что в результате приходят к выводу, что отца не стоит любить, а государя — бояться. «Но если не бояться своего государя,— возражает им Су Дун-по,— и не любить своего отца, тогда гуманность [перестает быть тем], с помощью чего стоит проявлять заботу, долг — тем, с помощью чего стоит побуждать, ритуал и музыка — тем, с помощью чего стоит преобразовывать. Но если эти четыре качества перестать применять и стремиться организовать Поднебесную с помощью „небытия и бытия" [3], то неужели же этого достаточно для управления Поднебесной?» [24, т. III, цэ 18, с. 65].

Кажется, конфуцианец в Су был действительно непобедим. Поэт искренне считал, что истинный конфуцианец «основывается на шести классических книгах, гуманности и долге и ничего не говорит о Будде, Лао-цзы, Шэнь Бу-хае и Хань Фэе» [24, т. I, цэ 6, с. 107].

Столь же трезвый подход был свойствен Су Ши-администратору, когда он сталкивался с религиями, в том числе и с буддизмом. Он прекрасно понимал, что в буддийские храмы стекаются и достойные и недостойные [24, т. II, цэ 9, с. 70], что эти недостойные встречаются даже среди наставников.

В вопросах религии Су Ши всегда строго придерживался государственной точки зрения. Он считал, что монахи должны быть подконтрольны и подсудны гражданской администрации [44, с. 86], что о всяких непорядках среди буддистов следует незамедлительно докладывать [24, т. I, цэ 6, с. 23, 119], тем более если дело касается злостных нарушителей, заручившихся высоким покровительством [24, т. I, цэ 6, с. 42]. Ему был свойствен чисто утилитарный подход к буддизму в экономических вопросах. Для него не составляло затруднения решить вопрос, что лучше — потратить деньги на пагоду или на армию [24, т. I, цэ 6, с. 42]. Во время голода он использовал желание состоятельных людей идти в монахи и брал с них рис, чтобы помочь голодающим. Как ортодоксальный историк, Су Ши был совершенно уверен, что династию Цзинь погубило учение Чжуан-цзы и Лао-цзы, а династию Лян — буддизм [23, с. 1]. Как государственный чиновник, он смотрел на буддизм прежде всего с точки зрения общественной полезности, видя его задачу в том, чтобы, «служа Будде, спасать людей» [24, т. I, цэ 6, с. 15], как трезвомыслящий человек, он понимал, что этот путь тяжелее пути крестьянина [24, т. I, цэ 6, с. 15] и что нынешние буддисты, которые отклонились от Шакьямуни, «денно и нощно учившего людей» [24, т. I, цэ 6, с. 23], на это не способны. Они считают, что «лучше добиться утраты сознания (*у синь*), чем налагать на себя посты и обеты, лучше [сидеть] без слов, чем читать и декламировать [свои] тексты, лучше не делать ничего, чем украшать храмы и пагоды. Нутро их без сознания, рот без слов, тело без движений. Они радуются, насытившись пищей, и это все. Это есть великий обман Будды» [24, т. I, цэ 6, с. 23]. Не более высокого мнения он был, впрочем, и о современных ему конфуцианцах, которые, как ему казалось, превозносили как раз то, «что запрещал Конфуций» [24, т. I, цэ 6, с. 23].

Во время своего пребывания на посту правителя округа Ханчжоу Су Ши представилась реальная возможность доказать, что он как администратор строго следует принципам конфуцианской ортодоксии. Ханчжоу во времена Су Ши был оживленным центром морской торговли. Буддизм процветал в этих землях. Огромной популярностью в то время пользовался наставник секты Хуа-янь Цзин-юань из Цзин-шуя (1011—1088), резиденцией которого был храм Хуйюаньсы, в горах Юйчэн, в округе Цяньтан [70, с. 202]. Его ученики были тесно связаны с моряками и коммерсантами. Через них Цзин-юань стал известен в Корее и пользовался там большим уважением. Между ним и Ый-чхоном (1055—1101) завязалась переписка.

Ый-чхон — сын корейского короля, добровольно ушедший в монахи и с увлечением отдавшийся изучению буддийской доктрины. В 1069 г. он получил от отца звание «Спасающий мир» и должность руководителя «буддийской общины в Корее». Его мечтой было путешествие в Китай с целью углубления своих познаний буддизма и прежде всего, конечно, личная встреча с Цзин-юанем. После преодоления различных трудностей Ый-чхон прибыл в Китай в 1085 г. и сумел получить разрешение на посещение Цзин-юаня и других буддийских наставников. Между Ый-чхоном и Цзин-юанем установились тесные отношения. По возвращении в Корею в 1087 г. Ый-чхон отправил Цзин-юаню несколько экземпляров различных редакций «Аватамсака-сутры», написанных золотом на голубой бумаге,— дар короля и королевы-матери. Когда же Цзин-юань умер, Ый-чхон отправил в Ханчжоу несколько учеников совершить молебствие в честь усопшего учителя. Как истинный администратор-конфуцианец, Су Ши отнесся ко всем этим событиям крайне неодобрительно, обвинил и «варваров», и местных монахов в стремлении к корысти, «варваров» же еще вдобавок в полном незнании ритуала и несоблюдении правил принесения дани, отправил по этому поводу в столицу два доклада, в которых и предлагал двору пресечь эти злоупотребления [24, т. I, цэ 2, с. 46—47; 70, с. 202—203].

Реакция Су Ши на приезд корейцев усугублялась еще тем, что китайцы в это время очень боялись корейского шпионажа в пользу киданей, а потому резко ограничили доступ корейцев в свою страну и даже запретили экспорт книг из Китая в Корею. Тем не менее инцидент с корейцами говорит о том, что Су Ши-буддист не имел, по-видимому, никакого влияния на Су Ши-администратора.

Но если в каждом конкретном случае Су Ши поступал как конфуцианец, не ведавший никаких сомнений, то его служебная карьера в целом находится в полном соответствии с его мировоззрением, наглядно демонстрируя всю трудность практического воплощения идеалов «великого сановника». В 1057 г. 22-летний Су Ши приехал в столицу сдавать экзамены[4], которые и выдержал с блеском. Но Оуян Сю, хотя и понял, что перед ним — человек исключительных дарований (*и жэнь*) [24, т. I, разд. «нянь пу», с. 16], из осторожности ставит его не первым, а вторым в списке. Су Ши получает степень *цзиньши*, но смерть матери прерывает его служебную карьеру. В 1060 г. Су Ши получает назначение в Хэнань и вплоть до 1065 г. занимает различные должности в провинции. В 1065 г. император Инь-цзун вызывает его в столицу, где Су Ши получает должность в «Историографической па-

лате» («Ши гуань»). В 1066 г. умирает отец Су Ши, Су Сюнь, и поэт возвращается на родину. В 1069 г. он вновь в столице, где и получает место в «Канцелярии по делам назначений и наград» («Гуань гао юань») [24, т. I, разд. «нянь пу», с. 19]. В 1071 г. выступает против намерений Ван Аньши реформировать систему экзаменов и высылается в Ханчжоу на должность помощника управляющего округом (*тун пань*) [24, т. I, разд. «нянь пу», с. 20]. Это — поворотный пункт в карьере Су Ши. Кончился период быстрого продвижения блестяще одаренного конфуцианца. Начался тернистый путь конфуцианца-идеалиста, стремящегося воплотить свои идеи на практике. С 1071 по 1074 г. Су Ши служит в Ханчжоу, затем подает прошение о переводе в Шаньдун, где в это время служил его младший брат, Су Чэ, и получает назначение в Мичжоу. Там в 1075 г. он составляет «Рассуждение о соляном налоге в Мичжоу», а в 1076 г. пишет уже упоминавшуюся выше «Надпись для павильона „Чао жань“» [24, т. I, разд. «нянь пу», с. 22]. В 1077 г. Су Ши получает назначение в Сюйчжоу (пров. Цзиндунси), где он успешно справился с наводнением и голодом, за что получил благодарность двора. В 1079 г. оклеветан и посажен в тюрьму, в 1080 г. выпущен и отправлен в ссылку в Хуанчжоу (пров. Хубэй). Здесь поэт поселяется уединенно неподалеку от Хуанчжоу, сам обрабатывает землю, много занимается классиками. Здесь же написана знаменитая ода «Красная стена». Ссылка в Хуанчжоу — второй после высылки в Ханчжоу важнейший этап во внутренней трансформации Су Ши. Здесь он принимает имя «Дун-по цзюй ши», что значит «Буддист-мирянин с „Восточного склона“». Второе лицо Су Ши как бы получает формальное подтверждение. Эти годы — пора расцвета творческих сил поэта, он много путешествует, много пишет, у него возникает ощущение, что он стал легко проникать в сокровенный смысл классиков [91, с. 32]. В 1086 г. Су Ши 51 год. Его политический противник Ван Ань-ши умирает. Император Чжэ-цзун вызывает поэта в столицу и назначает на службу в императорскую академию — Ханьлинь [24, т. I, разд. «нянь пу», с. 29]. 1086—1088 годы — спокойные годы службы в столице. Однако Су Ши уже не тот смелый политик и мыслитель, каким он приехал в столицу 30 лет назад. Двор тяготит его, и он просит о назначении на службу в провинцию. В 1089 г. Су получает направление в Ханчжоу, куда он был выслан из столицы 16 лет тому назад. Здесь, уже многое испытавшим администратором, он составляет и направляет трону два доклада о приезде корейцев, о чем мы уже упоминали выше. В 1091 г. его вызывают в столицу и
 назначают на высокую должность главы министерства чинов

(*ли бу шан шу*) [24, т. I, разд. «нянь пу», с. 32]. Но в том же году его высылают в Инчжоу, где он вступает в энергичную борьбу с голодом. В 1092 г. Су Ши можно видеть во главе сразу двух министерств — военного и министерства обрядов [24, т. I, разд. «нянь пу», с. 33]. Но в следующем году Су Ши вновь удален из столицы, а через год он подвергнут опале и направлен в ссылку в Хуэйчжоу (пров. Гуаньдун). Но едва поэт обосновался в Хуэйчжоу, как пришел приказ о его переводе еще дальше на юг. Наконец в 1097 г. Су Ши добирается до Даньчжоу на о-ве Хайнань, где и живет до амнистии в 1100 г.

Новая ссылка не сломила Су Ши. Он оставался удивительно бодрым, любознательным и деятельным. Одним из его любимых занятий было нахождение мест для колодцев, что обеспечило ему долгую память в этих местах. Из восьми примечательных мест Гуанчжоу два связаны с именем поэта. Во время своего недолгого пребывания в этом городе Су Ши любил проводить время в монастыре, расположенном в уединенной горной долине близ источника «Пу цзянь лянь». Поэт обратил внимание на то, что вода в этом источнике исключительно приятна на вкус, и предложил властям план отведения воды этого ручья к городу [81, с. 144—145]. Он же отыскал колодец в «Жемчужном лесу» [81, с. 149]. Он не оставил своего любимого занятия и по прибытии на место ссылки в Хайнань. Здесь он, как и во многих других местах, выступал инициатором рытья колодцев и возведения мостов. Он помогал окружающим чем мог, лечил их, участвовал в похоронах их близких, никогда не отказывал в практическом совете, в результате приобрел у населения известность, далеко превзошедшую его литературную славу. Когда Дж. Легг (1815—1897) посетил о-в Хайнань, память о поэте была еще жива среди местного населения [61, с. 35].

В рецензии на книгу Э. Шефера «Жемчужный берег» Д. Холцман сделал одно очень интересное замечание. По его мнению, разница в отношении к Югу танских и сунских конфуцианцев весьма показательна. Она знаменует собой зарю нового, «современного», интеллектуального климата [86, с. 235]. Это замечание относится, конечно, прежде всего к самому Су Дун-по. На Хайнане раскрылись наиболее человечные стороны его натуры и его способность жить жизнью простого народа и даже находить в ней удовольствие. Особенно показательно в этом отношении его описание прогулки во время «праздника фонарей» (т. е. в полнолуние 1-го месяца), когда поэт ночью в обществе своего сына и нескольких старых конфуцианских ученых бродил по окрестностям города, наблюдая, как толпы народа заполняют улицы и устремляются в

винные лавочки, где царит особое оживление. Вернувшись, поэт описал свои впечатления [24, т. I, разд. «нянь пу», с. 38]. Ему показалось, что Хань Юй и он не так уж правы в своем стремлении к «большим делам» [86, с. 234].

Но иногда настроение его менялось. Он предавался воспоминаниям о тех днях, когда он был при дворе и сидел за одним столом с императором [91, с. 36].

В 1100 г. в связи со смертью императора Чжэ-цзуна и вступлением на престол Хуэй-цзуна была объявлена амнистия, и Су Ши получил возможность вернуться на материк. Вскоре приходит вызов ко двору. Су Ши устремляется на север. В пути он много пишет. Но здоровье его подорвано ссылкой. Он доезжает лишь до Чанчжоу (пров. Цзянсу), заболевает, подает прошение об отставке и в 7-м месяце года *цзянь чжун цзин го* (1101 г.) умирает.

Можно сказать, что Су Ши прожил свою жизнь в строгом соответствии со своим мировоззрением. Он стремился к «большим делам», но хотел служить как «великий сановник», руководствуясь лишь своими принципами. В результате он оказался одним из наиболее ярких представителей не нашедших себе должного применения конфуцианцев, трагизм положения которых заключался в несоответствии их запросов и их реального применения: *да ци сяо юн* — «дух велик, а применение малое» [3, с. 453]. Однако гармоничная личность Су Ши не позволила этому трагическому несоответствию развиться до предела.

Су Ши сумел преодолеть разлад между политическими идеалами и реальной службой, обратившись к еретическим учениям, даосизму и буддизму, которые сбалансировали его духовную жизнь, направив его стремления в направлении самодовлеющего самосовершенствования и сообщив могучий импульс его поэтическому творчеству. Ниже мы специально остановимся на той роли, которую играл буддизм в жизни Су Ши.

Су Дун-по и буддизм. Как мы уже упоминали выше, Су Дун-по был не просто ортодоксальным конфуцианцем. Он был «не нашедшим себе настоящего применения» (*бу дэ да юн*) [24, т. I, разд. «Чжуань», с. 13] конфуцианцем, испытавшим на себе все превратности официальной карьеры, побывавшим и при дворе и в тюрьме, а потому у него в особенно тяжелые минуты, как, например, в 1080 г., когда он едва не был казнен, затем был помилован и переведен в Хуанчжоу, возникало вполне понятное желание найти успокоение в стенах монастыря, «обратиться с искренностью к Будде и монахам» [24, т. I, цэ 6, с. 37], чтобы смыть с себя

 все мирское и вновь обрести спокойствие духа: «разом все

смыть без остатка, что за счастье, что за счастье!» [24, т. II, цэ 12, с. 27] [5].

Здесь можно заметить, что отчаявшемуся конфуцианцу вовсе не обязательно было обращаться к буддизму. Существовала чисто конфуцианская отшельническая традиция, начиная от легендарного Сюй Ю, отклонившего предложения Яо передать ему Поднебесную и вымывшего в знак протеста свои уши, от Бо И и Шу Ци, которых Конфуций, несмотря на свое восхищение династией Чжоу, считал мудрецами [12, с. 3055], и вплоть до отшельников династии Хань [12, с. 3055—3056, 3058] и периода «Нань Бэй чао», среди которых огромной популярностью пользовался Чжан Лян [82, с. 167—181], но самым известным был поэт Тао Юань-мин (365—427), который в своем творчестве обосновал и смысл и значение конфуцианской отшельнической позиции [82, с. 169—230; 85, с. 179—181; 11, с. 78—85]. В поздние годы Тао Юань-мин стал для Су Ши объектом подражания. Су посвятил ему специальный цикл стихов «Подражаю Тао Юань-мину» [24, т. II, цэ 10, с. 89—110], среди которых были и вариации на тему трех знаменитых стихотворений Тао Цяня «Разговор тела, тени и духа». Стихи Тао Цяня имели определенный адрес, они были направлены против Хуэй-юаня (333—416) [30, с. 47—50]. Су сохранил в своих стихах скептическую ноту и особенно хвалил Тао Цяня за его независимость, за то, что он «никогда не следовал словам Лао-цзюня и никогда не употреблял выражений Будды» [24, т. II, цэ 10, с. 93]. «Горы бессмертных и царство Будды, может быть, и нет таких мест»,— писал Су Ши [24, т. II, цэ 10, с. 93], и тем не менее, где бы ни находился поэт — в столице, в процветающем Цяньтане, или на далеком Хайнане, он везде каким-то образом оказывался втянутым в дело «служения Будде» и окруженным друзьями-буддистами, а в его творчестве постоянно всплывали буддийские темы. И хотя Су Дун-по не уставал повторять, что он не буддист и буддизма не изучал [24, т. II, цэ 9, с. 66], он не мог избежать воздействия буддизма: слишком глубоко вросло к тому времени учение Шакьямуни в китайскую жизнь.

Су Ши вырос в семье, где отец и мать были ревностными буддистами, но самого поэта буддизм как религия, видимо, вначале привлекал довольно мало. Когда умирают родители, Су заботится об их загробной судьбе, делает большие пожертвования монастырям. Но это, так сказать, внешнее соприкосновение с религией. Внутренне Су Ши еще очень далек от нее. Гораздо большее значение имеет для него в это время буддийское искусство. Молодой Су Ши восхищается живописью У Дао-цзы и Ван Вэя (699—759) [64, с. 459].

Однако в это время буддизм для Су Ши — скорее эквивалент даосизма. Относительность жизни и смерти — в сущности, чисто даосская идея — находит иногда у Су Ши воплощение на буддийском материале, примером чего может служить его стихотворение «Вместе с Цзы-ю в Мяньчи [пишу стихи], вспоминая о прошлом» [24, т. I, цэ 2, с. 1].

Су Ши, молодой конфуцианский ученый, ехал в столицу на экзамены вместе со своим братом Су Чэ. По дороге они остановились в одном из монастырей в уезде Мяньчи пров. Хэнань. Уезжая, в благодарность за гостеприимство они оставили на стене того дома, где жил принимавший их монах, памятную надпись [41, с. 73]. Через несколько лет братья вновь оказались в этих местах. К тому времени принимавший их монах уже умер, а стена, на которой они писали, обрушилась. Су Ши написал по этому поводу стихи — «Вместе с Цзы-ю в Мяньчи [пишу стихи], вспоминая о прошлом» [24, т. I, цэ 2, с. 1; 41, с. 73]:

Чему уподобить мне жизнь человека?
Вот лебедя след на заснеженной грязи.
Случайно в снегу отпечаток оставив,
Умчалася птица. Куда? Кто узнает?
Монах уже умер — воздвигнута ступа для праха,
Обрушились старые стены, и надписи прежней не видно.
А прошлые беды, их память хранит или нет?
Дорога длинна, человек утомлен, и громко кричит
захромавший осел.

Остается добавить только, что «лебедя след на заснеженной грязи» принадлежит к числу самых знаменитых образов Су Ши, намеки на который содержатся во многих стихах сунских поэтов [41, с. 73]. Несмотря на явно буддийский антураж, стихотворение пропитано, в сущности, чисто даосскими настроениями. След, отпечаток потустороннего существа, один из важнейших образов в популярных даосских легендах [108, с. 79—80], по-видимому, послужил отправной точкой для поэта при написании им второй строки стиха.

На этом примере мы хотели показать, что буддизм во времена Су Ши был настолько органической частью жизни китайского общества, что даже для человека, специально не интересовавшегося его доктриной, он мог стать частью его внутреннего мира, сопутствуя в том или ином виде сугубо личным, иногда в основе своей даже не очень совпадающим с догматами этого учения внутренним переживаниям.

Приведем два биографических эпизода из жизни Су Ши, в обоих из которых буддизм был не главной, но важной темой, как бы рамой, в которой помещались очень важные, пронесенные через много лет, дорогие сердцу поэта впечатления.

В годы *цзя-ю* (1056—1063), по всей вероятности в первые два года этого цикла, т. е. в 1056—1057 гг., Су готовился к экзаменам на степень *цзиньши*. В это время он жил в столице на квартире у старого монаха Дэ-сяна из монастыря «Син го» («Расцвет государства»). На стенах одного из заброшенных строений этого монастыря Су Ши обнаружил изображения шести патриархов [6], три из которых, к большому сожалению поэта, оказались труднодоступными для осмотра. Су Ши был поражен мастерством художника, глубиной его проникновения в духовный мир буддийских наставников, которые выглядели «внутри пустыми и спокойными внешне» [7]. Поэту казалось, что, лишь постигнув учение этих наставников, можно было изобразить их с такой силой. Он поинтересовался именем художника. Им оказался его земляк (Цю?) Лин-цзун. Су Ши сохранил память о его искусстве на долгие годы, и когда через 31 год (в 1087 г.) вновь оказался в этом монастыре, то вместе со знакомым ему настоятелем Хуэй-вэнем он опять пошел смотреть на живопись Лин-цзуна.

К сожалению, изображения трех патриархов были по-прежнему скрыты зарослями. Видя огорчение своих гостей, Су Ши и его друга Пэн Ци-цзы, настоятель расчистил место, так что все изображения стали хорошо видны. По словам Су Ши, у патриархов было такое выражение, будто они видят друг друга, улыбаются и разговаривают друг с другом «и будто бы передают друг другу дхарму» [24, т. I, цэ 4, с. 126]. Слава об этом произведении искусства быстро разнеслась повсюду, желающие увидеть его приходили толпами, так что Хуэй-вэню пришлось сделать перед ним ограду. Пэн Ци-цзы попросил Су Дун-по написать по этому случаю славословие, и Су написал следующее:

Грубую стену в зарослях
Они не считали несчастьем,
Громкую славу и близость к власти
Они не считали удачей.
Склоняю голову перед шестью наставниками [8],
Что раньше были в темноте, а ныне — на свету.
Непреходящее, неприходящее,
Не убывает и не прибывает.
Я пребывал в движении непрестанном
В течение тридцати одного года,
При этом изменяясь ежедневно.
А их что может изменить?

[24, т. I, цэ 4, с. 125—126].

В этом славословии поэт соединил две темы: судьбу изображения наставников, которое раньше было скрыто в зарослях, а потом получило широкую известность, и свою лич-

ную судьбу. Изображения чаньских патриархов для него стали как бы символами абсолютного: они совершенно не изменились от пришедшей к ним известности. Ибо они уже достигли самодостаточности. Соизмеренная с их спокойствием и постоянством личная судьба поэта представляется непрерывным и бесцельным движением.

«Непреходящее, неприходящее» — обычные для многих сутр обозначения абсолюта. Его неизменный характер выражен словами, напоминающими «Книгу перемен». «Я пребывал в движении непрестанном» — данный перевод передает только смысл строки. В тексте дословно: «верх, низ, сжиматься, распрямляться»[9]. Здесь языком «Книги перемен»[10] выражен ритм непрестанного движения, чередования двух состояний основных начал — *инь* и *ян*, которыми определяются все процессы в эмпирическом мире, в том числе и чередование времен года, а следовательно, и ход времени вообще[11]. В этом славословии поэт как бы противопоставляет основную мысль «И цзина» о закономерном ходе изменений махаянистической теории неизменного абсолюта, отводя первой лишь низшую сферу эмпирии[12], погруженным в которую он себя чувствует, и отдавая явное предпочтение второй, представленной в данном славословии образами искусства. Поэт хотел сказать, что все превратности жизни, испытанные им за тридцать один год,— изменения универсальные и личные, «ежедневные» — не коснулись того абсолютного, неизменного, присутствие чего он ощутил тридцать один год назад в изображениях шести чаньских патриархов.

Способность индивидуальности нести в себе абсолютное начало, одна из наиболее любимых тем чаньских наставников того времени, как видно, занимала и Су Ши. Во всяком случае, она совершенно явно присутствует в приведенном славословии.

Второй эпизод из биографии поэта.

При императоре Жэнь-цзуне[13], в годы *хуан-ю* (1049—1053) в столицу был приглашен лушаньский монах Хуай-лянь для бесед с императором о буддизме. По словам Су Ши, в это время на севере господствовало довольно примитивное понимание буддизма как учения о воздаянии, а потому конфуцианская элита относилась к нему с презрением, считая его уделом необразованных. Хуай-лянь же сумел увлечь столичную интеллигенцию своими беседами. По-видимому, он хорошо владел словом. «Его слова были изящны и подлинны»,— написал о нем Су Ши. В своих рассуждениях Хуай-лянь проводил мысль о том, что суть буддийской доктрины совпадает с «учениями Лао и Куна». Охотников поговорить

 на эту тему оказалось много. Поэтому во время путешествий

и в дни отдыха Хуай-лянь всегда был окружен столичными чиновниками, среди которых был и Су Ши. Но главным собеседником лушаньского монаха был сам император Жэнь-цзун. По мнению Су Ши, император Жэнь-цзун, образ которого безусловно был им идеализирован, ибо с его правлением были связаны лучшие годы молодого поэта, обладал способностью «естественно постигать Дао», что давало возможность императору, во всяком случае так это представлялось Су Ши, не принимать позу ученика перед буддийским наставником, а беседовать с ним как равный с равным[14]. Жэнь-цзун собственноручно написал на семнадцати листах стихи на буддийские темы и подарил их Хуай-ляню.

Несмотря на такой успех при дворе, Хуай-ляня не покидало желание вернуться в горы, о чем он и подал доклад императору. Тот ответил отказом. Однако его преемник, Ин-цзун, который, по-видимому, не столь дорожил обществом лушаньского монаха[15], удовлетворил повторное прошение Хуай-ляня, и в годы *чжи-пин* (1064—1067) тот получил возможность «вернуться в горы». Возвратившись, Хуай-лянь поселился в Сымин[16], где местные жители, видимо, очень гордились успехом Хуай-ляня при дворе и для привезенных им рукописей Жэнь-цзуна соорудили специальный павильон, который назвали «Чэнькуйгэ», т. е. «Павильон императорских автографов».

Через двадцать с лишним лет Су Дун-по, уже немолодой и не очень преуспевший администратор, оказался в этих местах по служебной надобности. Один из учеников престарелого наставника — Хуай-ляню было в то время уже 83 года — обратился к Су Ши с просьбой сделать надпись для «Павильона императорских автографов». Су Ши, вероятно, приятно было вспомнить о наиболее светлых годах своей жизни, и он составил довольно длинный текст, где изобразил все таким, каким это сохранилось в его памяти. Далекие годы казались безоблачными, а персонажи тех лет — идеальными. Особенно это относится к Жэнь-цзуну, образ которого, вероятно, становился в памяти поэта тем совершеннее, чем больше он знакомился с характером его преемников. Когда говорят о покровителях буддизма, то вспоминают прежде всего ханьского Мин-ди (58—75) и лянского У-ди (502—535). Су Ши считал это неправильным. Он полагал, что у Мин-ди любопытство принимают за просветленность, а у У-ди слабость — за гуманность. На самом же деле оба они далеки от буддизма. Совсем не таким был Жэнь-цзун. Он пробыл на престоле 42 года и никогда не потакал монахам и не увлекался строительством и украшательством храмов. Но он заставил Поднебесную обратиться к гуманности, что, по мнению

Су Ши, и было истинным постижением и духа и учения Будды (*фо синь фа*). И в этом он был «единственным человеком как в древности, так и в современности».

Под стать Жэнь-цзуну был и его собеседник Хуай-лянь, неизменно требовательный к себе и строго соблюдавший монашескую дисциплину [17]. Однажды император подарил Ляню патру из редкого дерева. Лянь бесстрашно сжег ее на глазах у императорского посланца, сказав при этом, что его учение велит ему одеваться в лохмотья и иметь простую чашку из глины или железа, эта же патра «не соответствует его учению». Когда посланец вернулся и доложил императору о случившемся, тот одобрил поступок Хуай-ляня.

В последних строках надписи образы Жэнь-цзуна и Хуай-ляня вырастают у Су Ши до колоссальных размеров:

О величественный император Жэнь.
Его сущность едина с природой,
Его дух сам постигает дао,
Не нуждаясь в наставлениях учителя.
О постигший Путь Лянь,
Безгранично свободный и самосущий,
Практиковавший и созерцание и дисциплину,
Не вредя ни тому ни другому.
[Они оба] в глубоком раздумье сочиняют стихи,
И мне кажется, что эти тексты,
Будто будда дал будде [18].

[24, т. I, цэ 6, с. 41—42; тот же текст — 24, т. II, цэ 14, с. 27—28].

Мы остановились всего на трех эпизодах из жизни поэта. В первом буддизм лишь фон для даосских переживаний поэта, вызванных идеями относительности жизни и смерти, во втором главная тема — раздумье над своей судьбой, сопоставленной с концепцией неизменности абсолюта в буддизме, в третьем — воспоминание о лучших годах своей карьеры, службы при дворе Жэнь-цзуна, интеллектуальной атмосферы этого двора, всеобщего интереса, вызванного приездом наставника Хуай-ляня. Во всех трех буддизм играет очень важную, но отнюдь не главную роль. Однако этим взаимоотношения Су Ши с буддизмом не исчерпывались. Они могли быть и более непосредственными, что началось, по-видимому, с его переезда из столицы в Ханчжоу в 1071 г.

Как мы уже упоминали выше, высылка в Ханчжоу была поворотным пунктом в жизни Су Ши. Он на практике убедился в том, сколь трудно воплощать в жизнь свои идеалы. Переезд из столицы в Ханчжоу не разубедил его в этом. Здесь он столкнулся с засильем соляных монополистов, с не-
 справедливостью властей и с невозможностью как-то повли-

ять на это положение. Су Ши чувствует свое бессилие и стыдится его:

Встретишь тигра на узкой тропинке
И вступишь с ним в разговор,
Умом понимаешь, что это — не так,
А рот произносит «да»

[64, с. 464].

Но к счастью, в Ханчжоу было и другое. В сунское время Ханчжоу был одним из самых населенных и самых процветающих районов Китайской империи. Буддизм пользовался там огромной популярностью. Окружавшие город горы, знаменитые своими красотами на весь Китай, были буквально усеяны буддийскими монастырями, говорили, что их здесь не менее 360. И неудовлетворенный администратор-идеалист Су Ши пристрастился к далеким прогулкам, к посещению монастырей, к беседам с монахами. Окружающие архитектурные красоты, большей частью связанные с буддизмом, вдохновляют на творчество. Тишина природы приносит успокоение. Но главное, по нашему мнению, личный контакт со знаменитыми буддийскими наставниками, которых Су Ши воспринимал не как представителей еретической доктрины, а как «совершенных людей» (*дао жэнь*), на которых он не сомневаясь распространил то высокое представление о дружбе как о духовном союзе совершенных людей, которое было выработано конфуцианской традицией. Память о многих из своих ханчжоуских буддийских друзей Су Ши пронес через всю свою жизнь. Сам поэт особенно выделял среди них пятерых: наставника секты Тянь-тай Хуэй-бяня (1014—1073), принадлежавшего к той же секте Бянь-цая (1011—1091), Фань-чжэня, Хуай-ляня и Ци-суна (1007—1072). Хуэй-бянь принадлежал к секте Тянь-тай и был продолжателем направления знаменитого монаха Цзунь-ши (946—1032), который жил в этом районе в монастыре «Тяньчжусы» и занимался составлением каталога и комментированием текстов Тяньтай, в связи с тем что по приказу императора от 1024 г. они должны были быть включены в Канон. Хуэй-бянь был одно время главой буддийской общины в Ханчжоу, пользовался огромной популярностью и имел более тысячи учеников. Особую популярность приобрел после того, как в результате долгих молений перед образом Гуаньинь увидел вещий сон и предсказал дождь [45, с. 210]. Су Ши особенно ценил интеллектуальные беседы с ним. Поэту казалось, что после них ему становилось немного легче [64, с. 467]. Двадцать один год спустя после смерти наставника до опального Су Ши в Хуэйчжоу дошла просьба ученика Хуэй-бяня Сы-и составить

эпитафию для учителя. Оба брата Су откликнулись на нее, и каждый из них написал свой текст *мин* [45, с. 211].

Наиболее близким Су Ши был, вероятно, наставник Бянь-цай. В течение ряда лет он возглавлял один из крупнейших в крае — монастырь «Шантяньчжу» [64, с. 467]. Су Ши посетил его впервые в 1072 г., беседовал с ним и посвятил ему стихи (см. тексты, с. 255). Из всех буддийских наставников Бянь-цай был, пожалуй, наиболее близок поэту. Известно, что он устраивал специальные моления о здоровье сына Су Ши, Цзы-дая, который не ходил до четырех лет. Бянь-цай принадлежал к той же секте, что и Хуэй-бянь, но, кроме того, отличался верой в учение о перерождении в «Чистой земле» (Цзин-ту), которое было одним из наиболее влиятельных и популярных течений в буддизме сунского времени. Бянь-цай, по-видимому, имел большое влияние на поэта. Когда Бянь-цай впал в немилость и вынужден был уйти из монастыря «Тяньчжу», Су Ши посвятил ему такие строки:

Совершенный человек покинул горы,
И горы серыми стали, как пепел

[45, с. 311].

В 1078 г. Бянь-цай вновь вернулся в эти края и поселился в Лунцзине. Су Ши вскоре пришлось уехать из этих мест, его перевели на север, в Сюйчжоу.

Весной 1079 г. Су Ши получил новое назначение, в Хучжоу, и отправился в путь. По дороге он повстречал поэта Цинь Гуаня (1049—1100) и даоса Цань Ляо. Бянь-цай, узнав, что Су Ши возвращается на юг, хотел выехать ему навстречу, но не смог этого сделать, так как срок «летнего уединения»[19] еще не прошел. Су Ши договорился с друзьями, что осенью они вернутся и навестят Бянь-цая. Но этому не суждено было сбыться. В этом же году Су Ши оклеветан, арестован, а затем сослан в Хуанчжоу. Цинь Гуань же осуществил свое желание: посетил Бянь-цая и составил описание этой поездки. «Начиная с Пунина,— писал он,— я прошел 15 монастырей, везде тишина, не слышно даже звука человеческого голоса». Эти места много значили для Су Ши, поэтому Бянь-цай и Цань Ляо прислали ему надпись Цинь Гуаня в Хуанчжоу. Она глубоко тронула опального поэта. «Читаю надпись Тай-сюя,— писал он в своем ответе,— все это те места, где некогда и я странствовал. Закрою глаза и представляю их себе так отчетливо, что могу пересчитать» [24, т. III, цэ 14, с. 6]. В ответе друзьям он описал также свою поездку по бурной осенней реке к Красной стене, впечатления от которой, вполне возможно, натолкнули его на создание знаменитой оды: «Гляжу на запад, там ущелья и

горы Учана» [24, т. III, цэ 14, с. 7], несомненно созвучной стихам Цао Цао, приведенным в оде: «На запад гляжу — там Сякоу. Гляжу на восток — там Учан» [1, с. 315]. В 1089 г. Су Ши вновь вернулся в Ханчжоу и возобновил свои контакты с Бянь-цаем. В 1091 г. Бянь-цай пригласил к себе Цань Ляо и объявил ему, что готовится завершить «свою чистую карму» [45, с. 211]. На смерть наставника оба брата Су откликнулись многочисленными стихами и эпитафией.

Фань-чжэнь, как и два уже упомянутых наставника, принадлежал к секте Тянь-тай. Он был одним из учеников знаменитого наставника Фа-чжи из Сымина (960—1028). Одно время жил в монастыре «Тяньчжу». Су познакомился с ним, когда приехал в Ханчжоу в 1071 г. Когда он вернулся туда в 1089 г., Фань-чжэнь уже умер [45, с. 214].

Наставник Ци-сун привлекал Су Ши широтой своих интеллектуальных интересов. Он был одним из самых знаменитых защитников буддизма от нападок конфуцианских ортодоксов и сторонником синтеза двух учений. Ци-сун считал, что истинная внутренняя природа человека («природа Будды») проявляет себя в повседневной жизни, поэтому «постижение природы» (*цзянь син*) заключается в анализе своего обычного поведения (*цзо юн*). Мысли о единстве двух учений привлекали поэта, и он поддерживал с Ци-суном оживленные и длительные отношения [64, с. 469].

О последнем из пяти ближайших друзей-буддистов, Су Ши, мы уже упоминали выше. С наставником Хуай-лянем Су Ши познакомился в столице. Приехав в Ханчжоу, Су разыскал Хуай-ляня, который жил тогда неподалеку, в Минчжоу, и поднес ему в подарок картину с изображением архатов. По отъезде из Ханчжоу Су Ши, как мы уже упоминали выше, постоянно помнил о своем наставнике, состоял с ним в оживленной переписке и старался, как мог, принимать участие в его судьбе. Вернувшись в Ханчжоу, Су Ши составил «Надпись для „Павильона императорских автографов"», на которой мы уже останавливались. Подобно Ци-суну, Хуайлянь отличался широтой взглядов и был сторонником синтеза учений «Фо, Лао и Куна», хотя сам формально принадлежал к школе *чань, дхьяны* [64, с. 469].

К пятерым ближайшим друзьям Су Ши можно добавить еще Хуэй-циня из Гушань, с которым он познакомился через Оуян Сю. Последнего связывала с Хуэй-цинем более чем тридцатилетняя дружба. Хуэй-циню он посвятил оду «Наслаждение в горах», в предисловии к которой писал: «Буддист Хуэй-цинь родом из Юйхана [20]. В раннем возрасте он оставил отца и мать, а когда вырос, не имел ни жены, ни детей. И одежду и пропитание [он добывал] у последова-

телей Будды. В столицу он прибыл двадцати лет. Этот человек отличался ясностью и силой ума и вел ученые беседы с мудрейшими сановниками. Ныне он отправился на юг... Я счастлив, что некогда был знаком с ним и написал по этому случаю [оду] из трех глав „Наслаждение в горах". Достичь пределов *дао* — это делают в горах и лесах, тем очищают свое сердце и мысли, [чтобы затем вновь] обратиться к правильному» [23, т. 1, цэ 3, с. 6].

Правда, в этой оде Оуян подчеркивает временный характер «наслаждения в горах» и выражает сожаление, что начиная с древности многие смелые и талантливые люди рвали с миром и обрекали себя на бездеятельность [23, т. 1, цэ 3, с. 7], тем не менее важность хотя бы временного ухода от мира ясна была даже такому ортодоксу, как он. Поэтому поведение Хуэй-циня оказывается в глазах Оуян Сю весьма примечательным и достойным оды.

На этом примере можно еще раз убедиться, что в личном общении никакой стены между конфуцианским ортодоксом, даже таким, как Оуян Сю, и буддистом не было.

На пути в Ханчжоу Су Ши виделся с Оуян Сю, и тот посоветовал ему навестить Хуэй-циня, который жил тогда в горах Гуашань. Су Ши и Хуэй-циня сблизили любовь к поэзии и общая дружба с Оуян Сю, которого Хуэй-цинь считал «Небесным человеком» [24, т. I, цэ 4, с. 119]. Когда Оуян умер, Су Ши оплакивал его в горах, в хижине Хуэй-циня. Уезжая из Ханчжоу в Гаоми, Су Ши посетил Хуэй-циня, и тот обратился к поэту с просьбой написать предисловие к сборнику его стихов, что тот и выполнил [24, т. I, цэ 5, с. 37—38]. Приехав в Ханчжоу во второй раз, поэт уже не застал Хуэй-циня в живых. Посетив те места, Су Ши нашел ученика Хуэй-циня, который поклонялся изображению не только своего наставника, но и его многолетнего друга Оуян Сю [24, т. I, цэ 4, с. 119].

Все эти наставники были важны для Су Ши не как носители какой-то определенной доктрины, а как «совершенные люди», «люди Пути» (*дао жэнь*), соприкосновение с которыми помогало отрешиться от служебных забот и сосредоточиться на своей духовной жизни, сосредоточиться на проблеме *сю цзи*, чему мешали его служебные обязанности, т. е. *чжи жэнь*. Среди отшельников в горах Су Ши надеялся обрести Путь, ибо буддийские наставники, по его мнению, «обладали Путем» [24, т. I, цэ 2, с. 35]. У них он находил утраченное спокойствие духа и ощущение свободы, когда «тело подобно плывущему облаку и не знает границ между севером и югом» [24, т. I, цэ 4, с. 102]. Он хотел брать пример с Бянь-цая и смотреть на свои взлеты и падения так же ве-

село и беспечно, как его наставник — на пузыри на воде [24, т. I, цэ 4, с. 25]. В этом заключается одно из основных противоречий в мировоззрении Су Дун-по. Уже в Ханчжоу он понял, что не станет монахом, не уйдет от мира, но, оставаясь в мире, он хотел достичь полного внутреннего спокойствия, основанного на постижении относительной важности проблем общественной жизни и иллюзорности внешнего мира. В этом и помогали ему контакты с буддийскими наставниками, которые поддерживались тем легче, что эти буддисты были образованными людьми и вполне могли соответствовать требованиям рафинированного конфуцианца. Так, поэт сам писал, что в их общении с Бянь-цаем «рассуждение о *дхарме* и слагание стихов не мешают друг другу» [24, т. I, цэ 4, с. 25]. Их дружба поддерживалась в духе лучших конфуцианских традиций и, как и требовалось, имела образец для подражания. Поэт сравнивал свои встречи с Бянь-цаем со свиданиями Тао Цяня с Хуэй-юанем [21]. Так же на них смотрели и окружающие. Когда Бянь-цай, который обычно никуда не отлучался от своего жилища в Лунцзине, выходил встречать Су Ши далеко в горы Фэнхуанлин, жители говорили: «Юань-гун вновь перешел Тигровый ручей» [24, т. I, цэ 4, с. 97], намекая тем самым на легендарные рассказы о Хуэй-юане, который, живя в горах Лушань, также не любил далеко уходить от своего жилища и выходил только навстречу Тао Цяню.

Подводя итоги ханчжоускому периоду в жизни Су Ши, можно сказать, что он явился решающим как для Су Ши-конфуцианца, так и для Су Ши-буддиста. Поэт понял, что он может служить, лишь находя отдохновение в буддизме, но понял также и то, что он не уйдет навсегда в горы, а будет служить. *Чжи жэнь* и *сю цзи*, вместо того чтобы логично вытекать одно из другого, оказались в душе поэта противопоставленными, тем не менее, будучи противопоставленными, они сосуществовали и обеспечивали какую-то минимальную стабильность внутреннему миру Су Ши.

В дальнейшем тяготение Су Ши к буддизму все более и более усиливается. В его творчестве появляются все более яркие образы иллюзорности и мгновенности жизни [64, с. 475—476], но вместе с тем он черпает из буддизма не только темы для пессимистических размышлений, но и уверенность в безграничных возможностях человеческого духа, в его способности достичь состояния свободы и объять весь мир. Именно таким настроением проникнут его ответ Ван Чжун-юю, сочиненный поэтом во время его поездки по окрестностям Ханчжоу в 1090 г. Основной акцент в этом стихотворении — на четвертой строфе:

Северные горы не высоки,
Тысяча жэней [22] — лишь длина моей ступни.
Разве Западное озеро существует?
Десять тысяч явлений рождены моим глазом

[114, с. 78].

Поэт хочет сказать об огромной важности состояния собственного сознания [114, с. 79], в творческих способностях которого он никогда не сомневался и был уверен, что сможет достичь в конце концов «собственного буддийского учения», того, что он называл «мясом дракона» [64, с. 477—478].

После Ханчжоу у Су Ши начинает постепенно увеличиваться интерес к буддийской религии. Народная молва объясняла это тем, что он был якобы монахом в своем прошлом перерождении. Говорили, что, когда Су Дун-по ехал в ссылку на юг, на нем был пояс с надписью «Амитабха» [80, с. 223—224]. Все эти сведения, конечно, легендарного характера, однако тяготение к буддийской религии Су Ши испытывал совершенно несомненное.

Взаимоотношения Су Дун-по с религией Шакьямуни во многом определялись самим характером сунского буддизма, который был представлен двумя главными течениями — сектой «Чистой земли» («*цзин ту*») с ее главной темой воздаяния и перерождения в Западном рае и сектой *дхьяны*, сосредоточившей внимание на практике самосовершенствования. В соответствии с этим и Су Дун-по интересовали в буддизме две основные темы — воздаяние и самосовершенствование. Интересно отметить, что превращение «Чистой земли» из буддийской секты в важнейшую часть комплекса китайских народных верований началось в конце Тан именно в пров. Сычуань. Это обстоятельство имело немаловажное значение в процессе духовного формирования поэта, который постоянно подчеркивал свою связь со своей родной провинцией и ее обычаями [24, т. II, цэ 9, с. 62].

Популярность идеи воздаяния объяснялась довольно просто: она привлекала к себе задавленные нуждой широкие народные массы, прельщая их надеждой на улучшение жизни в этом мире и на блаженство в другом, в «Чистой земле». «Я думаю,— писал Су Ши,— что многие среди обретших Путь [встали на него] по причине страданий. Когда страдания их достигли предела, они взывают к отцу и матери, если отец и мать не слушают, они обращают взоры вверх и взывают к Небу, если Небо не спасает, тогда они обращаются к Будде» [24, т. I, цэ 6, с. 116].

Вера в возможность улучшить свою судьбу, обеспечить благополучие своим близким порождала множество различных обрядов, сопровождавшихся пожертвованиями последо-

вателям Будды. При брачных церемониях жертвовали, чтобы обеспечить счастье молодым, поминая умерших, старались обеспечить их загробную жизнь, «принести счастье и уничтожить проступки» [24, т. II, цэ 9, с. 59]. Поэт не был исключением из общего правила, поступал в этих случаях как все [24, т. I, цэ 6, с. 115; т. II, цэ 9, с. 59, 68—69, 71—74], и делал это, по-видимому, искренне.

В 1093 г. (8 год *юань-ю*), когда Су Ши было 58 лет [24, т. I, разд. «нянь пу», с. 33], умерла его вторая жена, Ван Жунь-чжи. Накануне смерти она обратилась к своим сыновьям с просьбой пожертвовать средства на икону Амитабхи. Сыновья не медлили с исполнением воли покойной: уже в следующем году икона была закончена и ее пожертвовали монастырю «Цинлянсы» в Цзиньлине (Нанкине). Су Дун-по написал по этому поводу специальное славословие, где были такие строки:

Когда уста [только] произносят «намо Амита»,
То будто солнце восходит и озаряет все страны,
Что же [тогда можно сказать] о жертвующих средства
Для изображения этого совершенного, как небесное солнце, образа,
Видевшие, слышавшие и возрадовавшиеся — все станут буддами,
Без различия — люди то, или боги, насекомые, или птицы

[24, т. III, цэ 13, с. 6].

Кроме того, по случаю кончины супруги Су обратился к знаменитому художнику того времени Ли Гун-линю[23] с просьбой написать Будду и десять его учеников, а также решил воздвигнуть амвоны «земли и воды»[24] [24, т. II, цэ 9, с. 64], сооружению которых поэт посвятил специальную оду (*сун*):

Я хочу, чтобы Чтимый миром
Пальцем ноги коснулся земли,
Чтобы на трижды тысячи тысяч [миров кругом]
Все стало подобным прозрачной лазури[25].
И все, что там есть живого,
Чтоб достигло освобождения,
Подобно тому как с восходом солнца
Все погруженное в сон пробуждается,
Как с ударом [весеннего] грома
Все спящее приходит в движенье

[24, т. II, цэ 9, с. 64;
т. III, цэ 13, с. 5].

Прошел год с небольшим. Сын поэта, Су Го, не успел еще снять траур по матери, как отца его перевели в Хуйчжоу. Су Го пришлось покинуть столицу и следовать за ним. Он очень горевал, что обстоятельства вынуждают его оста-

вить могилу матери, и, чтобы хоть чем-то помочь ей в загробной жизни, Су Го собственноручно переписал четыре главы «Сутры золотого света» («Цзин гуан мин цзин»), украсил рукопись рисунками и отослал в новое книгохранилище монастыря «Чунцинчаньюань» в городе Цяньчжоу[26]. Су Го беспокоило только, что переписывание сутры — слишком незначительное дело, чтобы можно было ожидать благого влияния его на судьбу матери. Су Го очень сокрушался, что он мал еще и не понимает смысла сутры. Отец принялся его успокаивать и, ссылаясь на «Шурамгама-сутру», уверял, что Будда не войдет в нирвану до тех пор, пока хоть одно существо не успело еще стать буддой, что бодхисаттвы не спешат стать буддами, а все силы прилагают к спасению живых существ и что нирвана Будды наступит только тогда, когда все живые существа трех миров станут буддами. Что же касается величины жертвы, то Су Ши, полагая, что здесь все определяет искренность чувства и глубина скорби, сравнивал поступок сына с жертвой царевичем Садо[27] своего тела голодной тигрице и уверял Го, что переписывание им глав «Сутры золотого света» поможет его матери [24, т. II, цэ 9, с. 67—68].

Сам Су Дун-по по различным поводам переписал немало буддийских текстов. Его автографы были предметом вожделений цинских коллекционеров [40, 74]. По-видимому, практика переписывания буддийских текстов была в период Тан — Сун широко распространена не только среди литературной элиты — так, известно, что Бо Цзюй-и (772—846), например, переписывал «Шурамгама-сутру» [21, с. 34],— но даже и среди чиновников. Неутомимый критик буддизма Хань Юй отметил и осудил это явление [33, цэ 7, с. 21—22; 40, с. 75].

Будда, источник всяких милостей и гарант благополучия, приобретает в глазах поэта черты великого всемирного целителя. По случаю выздоровления детей Су Го поэт написал на изображении «Будды, учителя медицины, сияющего, [как] лазурь»:

Когда вновь придет наш Будда,
Средь живущих не будет больных и страдающих,
Мир же станет подобным ясной лазури,
А большая земля — вся в целебных травах...

[24, т. II, цэ 9, с. 74][28]

Глубокое сочувствие к страдающим, которое было характерно для поэта, делает особенно близким ему среди всего буддийского пантеона образ Гуаньинь. Бодхисаттва Авалокитешвара, превратившийся в богиню милосердия и состра-

дания, представлялся поэту как бы общей плотью всех людей, способной одновременно реагировать на страдания каждого [24, т. I, цэ 6, с. 111—112] и одновременно спасать многих [24, т. II, цэ 9, с. 59]. Су Ши обращался к Гуаньинь не только ради благополучия близких. Он видел страдания народа, с отчаянием взывавшего к Будде в годы бедствий [24, т. I, цэ 6, с. 20—21], и присоединял свой голос к общей мольбе. Причем интересно отметить, что иногда он делал это как официальное лицо. Так, в тексте «Моления к Гуаньинь, [составленного] в Ханчжоу» Су Дун-по сообщал бодхисаттве о бедствиях народа в подведомственных ему землях, о непрерывных дождях и возможной гибели урожая и затем обращался к божеству со словами мольбы: «Наш великий *пуса* проявляет [ко всем] равное милосердие, смотрит на всех живущих как на своих малых детей. [Ты можешь] изменить дождь на солнце в одно мгновение, превратить недород в урожай за краткий миг. Если я недостоин [занимаемой должности] и тем вызвал бедствие, то этот народ невиновен и его можно пожалеть. Хочу, чтобы ты поднялся на трон милосердия[29] и спас обладающих жизнью» [24, т. III, цэ 14, с. 29].

Кроме сострадания бедствующим в буддизме была еще одна сторона, весьма интересовавшая поэта. Тема внутреннего самоусовершенствования, очищения, подавления в себе всего недостойного, очищения через самоуглубление, достижения высшего духовного состояния проходит через многие произведения поэта. Су Ши полагал, что та специальная практика, которая была выработана буддизмом, отвечает его внутренним потребностям.

Су Ши понимал самоусовершенствование не как изменение своего внутреннего мира, а как поиск своей природы и следование ей, с сохранением всего индивидуального разнообразия. Описывая двух своих знакомых наставников, он отмечал, что один из них всю свою жизнь был суров и никто никогда не видел, чтобы он смеялся. Когда он скончался, то продолжал хранить строгий и неприступный вид, так что даже огонь его не мог сжечь. Другой же, наоборот, был постоянно весел, никто никогда его не видел во гневе, и когда он умер, то был будто живой и сохранил улыбку. Но тот и другой, один сурово, второй весело, «служили Будде» [24, т. II, цэ 9, с. 77]. Их объединяла отрешенность не только от мира, но и от себя, чему и Су Ши придавал большое значение. «Обычные люди,— писал поэт,— смотрят на свое тело как на золото и яшму и [не хотят понять, что оно] вновь превратится в нечистоты. Совершенные же люди придерживаются противоположного мнения. Я же полагаю, что все те *дхармы*, к которым мы привязаны, в силу этого и разрушают-

16 Зак. 520

ся, [а все то], от чего мы отказываемся, в силу этого сохраняется постоянно» [24, т. II, цэ 9, с. 77].

Привязанность к себе, к своему телу, к своему внутреннему миру мешает правильно видеть мир. «Причина великого бедствия,— считает Су Ши,— в наличии тела. Нет тела — нет болезней. И все кругом становится светлым. Отражение зеркала в зеркале не содержит личного, подобно тому как вода моет воду и обе одинаково чисты. Лишь будучи слитым с Землей и Небом, личное становится правильным» [24, т. II, цэ 9, с. 66]. Однако отрешиться от эмпирического мира и от своей личности было не так-то просто. Путь буддиста по трудности превосходил даже тяготы крестьянского труда [24, т. I, цэ 6, с. 15]. Мир цепко держал личность в своих руках: «Если закрыть глаза и смотреть, то увидишь тьму, если заткнуть уши и слушать, то услышишь неясный шум. Глаза и уши хоть и бездействуют, но слух и зрение не прекращаются и тревожат наше сознание. Кто же может открыть глаза и не видеть? [Вещи отражаются в его сознании] подобно тому, как зеркало отражает находящееся перед ним. Кто же может преклонить ухо и не слышать? [Звуки проникают в ухо] подобно тому, как ветер врывается в пещеру» [24, т. I, цэ 6, с. 113]. Тот же, кто хочет отрешиться от эмпирии, должен, как бы это ни было трудно, не только совладать с напором внешнего мира, но и достичь такого состояния, при котором можно «не смотреть, а видеть, не слушать, а слышать» [24, т. I, цэ 6, с. 113]. Для этого необходимо, чтобы органы чувств стали «пусты и спокойны» [24, т. I, цэ 6, с. 113], и тогда стать буддой окажется не труднее, чем ребенку играть в песочек [24, т. II, цэ 9, с. 78].

И трудность и легкость пути определялись, в сущности, одним обстоятельством: причина наших страданий и способ освобождения от них целиком заключены в нашем сознании. Путь к спасению лежит целиком в сфере мысли. Мир входит в человека через мысль [24, т. II, цэ 9, с. 69]. Следовательно, тем же путем надо и отрешиться от него.

Некоторые современники Су Дун-по понимали это освобождение от мира весьма тривиально, как сон, что и выражали в таких эффектных высказываниях, как: «Гао-цзун, У-ван [30] и Конфуций — это только сон. Будда — это также сон. Сон не отличается от просветления. Сон — это и есть просветление. Просветление — это и есть сон» [24, т. II, цэ 9, с. 71]. Сам Су Ши считал, что сон также относится к иллюзорному миру и что если узреть истинную *дхармакайю*, которая «наполняет собою мир и везде едина» [24, т. II, цэ 9, с. 71], то тогда «и сон и бодрствование оказываются неистинными» [24, т. II, цэ 9, с. 71], ведь во сне мы видим, по сути

дела, то же самое, что встречаем наяву [24, т. II, цэ 9, с. 71].

Вместе с тем Су Дун-по явно чувствовал некоторые трудности в описании этого состояния. Не случайно в «Надписи для нового книгохранилища монастыря Чунцинчаньюань в Цяньчжоу» он вспоминал слова Конфуция о «Книге песен», где «мысль без изъяна», и задавался вопросом, как, достигнув состояния отсутствия мысли, «не уподобиться земле и дереву» [24, т. II, цэ 9, с. 66] [31].

Су Дун-по казалось, что состояние *ануттарасамьяксамбодхи*, содержание которого он определял как «достижение по той причине, что достигать нечего», решает эту дилемму [24, т. I, цэ 9, с. 66—67].

По-видимому, Су Ши особенно близка была та ветвь школы *дхьяны*, которая верила во внезапное просветление и в краткий путь спасения. Во всяком случае, Су интересовался «Ланкаватарой» [32] и написал к ней послесловие. По преданию школы *дхьяны*, ее основоположник Бодхидхарма [33], который вообще не признавал полезности текстов, сделал для этой сутры исключение и передал ее второму патриарху *дхьяны*, вероятно Хуэй-кэ (487—593) [77, с. 30], со словами: «Я полагаю, что из всех сутр, имеющихся в Китае, только четыре главы «Ланкаватары» можно отпечатать в сознании и передавать друг другу от патриарха патриарху и тем положить начало способу сознания [34]» [24, т. I, цэ 6, с. 119]. Бодхидхарма ценил это произведение, так как считал, что «каждая фраза [в нем] содержит принцип *ли* и каждый знак его есть *дхарма*» [24, т. I, цэ 6, с. 119]. Он был уверен, что в будущем этот новый способ толкования и передачи буддийского учения вытеснит все старые [24, т. I, цэ 6, с. 119]. Надежды Бодхидхармы во многом сбылись, но, как заметил в своем послесловии Су Ши, привели и к вредным последствиям. Широкое распространение получила практика толкования отдельных фраз и строф различными малокомпетентными людьми; дошло до того, что даже женщины и дети стали принимать участие в спорах о *дхьяне* [24, т. I, цэ 6, с. 119]. Су видел, что многие наставники занимались подобными толкованиями ради славы и выгоды, и сравнивал это обучение с лечением у невежественного врача, от лекарства которого можно даже умереть [24, т. I, цэ 6, с. 119]. Тем не менее поэт верил, что текст этой сутры может привести к быстрому просветлению, а потому собственноручно переписал ее и напечатал на свои средства [24, т. I, цэ 6, с. 119—120].

То, что Су Дун-по был сторонником мгновенного пути просветления в школе *дхьяны*, можно понять и по таким встречающимся у него выражениям, как «за краткий миг щелчка пальцами смыть с себя свое я — грех давностью в тысячу

калып» [24, т. I, цэ 6, с. 111]. Рассуждения же о том, что к буддийской литературе надо относиться так, как пчела к меду, а не судить по меду о пчеле, как это делают несведущие люди [24, т. I, цэ 6, с. 111], свидетельствуют об интересе поэта к одной из важнейших тем школы *дхьяны* о совершенной внутренней природе людей и, следовательно, об органически присущим им знаниям буддийского учения, которые надо лишь осознать. Остается добавить только, что поэт верил в то, что все живое может достигнуть и достигнет такого же состояния, как и Шакьямуни, верил, если можно так выразиться, в равенство просветлений [24, т. II, цэ 9, с. 66; т. III, цэ 13, с. 6].

Насколько можно судить по стихам, практиковать *дхьяну* поэт начал еще во время своего первого пребывания в Ханчжоу. Так, в стихотворении «Останавливаюсь в монастыре „Чистая земля" в Линьань» поэт писал:

Я с пением петуха уехал из Юйхана [35],
А прибыл в монастырь — был уже полдень.
Совсем нет времени заняться дхьяной.
Чего-нибудь поесть — сейчас первейшая забота.
Вот так всю жизнь свою недосыпаешь,
Спешишь и маешься по белу свету,
А здесь — ворота заперты, все отдыхают
И лишь курильниц дым узорами струится

[24, т. I, цэ 2, с. 39; 64, с. 472—473].

Может быть, в Ханчжоу поэт еще и не занимался реальной практикой *дхьяны*, но что он стремился к этому — вне всякого сомнения. Подобные желания он отнюдь не считал еретическими и оправдывал их ссылками на Мэн-цзы — ведь и «сам Мэн-цзы обратился вовнутрь» [24, т. II, цэ 7, с. 99].

Влияние буддизма на творчество поэта лежит за пределами нашей темы. Это — задача литературоведения. Тем не менее мы хотим остановиться на некоторых стихах поэта в связи с той ролью, которую играло для него буддийское искусство. Артистическая натура Су Ши не могла пройти мимо такого яркого явления в художественной жизни Китая, каким было буддийское искусство в сунский период. Оно не только стало для поэта источником подлинного вдохновения, но и служило соответственно двум основным направлениям буддизма, привлекавшим Су Дун-по,— учению секты *дхьяна* и «Чистой земли» — средством постижения абсолютной реальности и способом служения Будде.

Необходимость искусства как вспомогательного средства при поисках абсолюта поэт объяснял следующим образом: «Подобно тому как тихой ночью, когда небо ясно и безоблачно, а глаза не больны, если не поднимешь голову, то не уви-

дишь луну» [24, т. II, цэ 9, с. 79]. Искусство как бы приравнивается к поднятию головы, к ориентации на истинную реальность.

Искусству как средству служения Будде придавалось не меньшее значение. Было бы ошибочным, однако, думать, что Су Дун-по прибегал к буддизму лишь в тяжелые минуты своей жизни, как конфуцианец-неудачник. Су Ши серьезно интересовался буддизмом, основательно изучил доктрины школ «Чистой земли» и особенно *дзэн*, которая была весьма модной в то время в столице [2, 9, с. 57]. По-видимому, его очень интересовало место милосердия в буддийской доктрине [2, 8, с. 19]. «Каждый служит Будде,— писал поэт в „Славословии вышитому изображению Будды",— тем, что у него есть. Богатый — богатством, сильный — силой, искусный — искусством, образованный — словом» [24, т. II, цэ 9, с. 76]. Су Ши был прежде всего поэтом и потому «служил Будде» художественным словом. Его стихи на буддийские темы говорят о том, что учение Шакьямуни глубоко проникло в душу китайского конфуцианца и стало органической частью его внутреннего мира. Прекрасным примером этого может служить «Славословие Гуаньинь, составленное в ответ на приснившийся сон»:

Склоняю голову пред Гуаньинь,
[Затем] сижу спокойно на дорогих ступенях,
Внезапно [чувствую] во сне,
Что стал я тих и пуст [36].
[Нет]. Гуаньинь [передо мною] не явилась,
И я не возносился к ней.
Вода [по-прежнему] была в сосуде,
но на небе — луна

[24, т. III, цэ 13, с. 11].

В этом стихотворении поэт заимствовал у учителей *чань* их любимый образ. Объясняя присутствие абсолюта в отдельном, наставники школы *дхьяны* указывали на луну, которая, будучи единственной, отражается тем не менее во множестве вод. «Вода в сосуде» — это внутренний мир поэта. Приведенный в состояние идеального покоя, он приобрел способность соприкоснуться с абсолютом — вода, оставаясь в сосуде, отразила взошедшую луну [37].

Среди множества славословий, принадлежащих поэту, имеется цикл из 16 *цзаней*, написанных на каждое изображение 16 архатов кисти знаменитого буддийского наставника, поэта, каллиграфа и художника конца Тан — Гуань Сю [832—913). По-видимому, это тот цикл архатов, который Гуань Сю написал в Ханчжоу в 894 г. для аптекаря Цяна

[113, с. 172]. Вот какими словами выразил поэт свое впечатление от первого изображения:

Молчание его подобно грому,
Слова его подобны стене.
Это не слова и не молчание,
А образец для сотен патриархов

[24, т. II, цэ 9, с. 59].

Тема молчания у Су Ши могла определяться всеми тремя традициями: конфуцианской, даосской и буддийской. В даосизме молчит постигший Дао [2, с. 33—34]. У конфуцианцев молчит Небо, идеально обеспечивающее порядок в мироздании, у буддистов молчит Будда в силу того, что его учение не может быть выражено словами [8, 57, с. 65, примеч. 27]. Последняя идея имела самое широкое хождение в школе *дхьяны* (см. ниже, в разделе о Чжу Си).

Строгие, монументальные образы возникают под кистью поэта. Одни архаты как бы приглашают следовать за ними и заверяют, что на их пути не заблудишься [24, т. II, цэ 9, с. 60, IV], другие поражают своей монументальной слиянностью с природой:

Брови хотя и подняты,
Но шесть функций уже в покое,
[Подобный] покой не исходит от тела,
[Такие] движения несвойственны людям,
[Это] Небо посылает сезонный дождь,
[Это] горы и реки порождают тучи

[24, т. II, цэ 9, с. 60, VI][38].

Последний из архатов, шестнадцатый, как бы вновь возвращает нас к одной из наиболее излюбленных буддийских тем Су Дун-по:

Если об учении говорить устами,
То учение [таким образом] выразить невозможно[39].
Если [на него] указывать людям рукой,
То уберешь руку, и дхарма погибнет.
Если же в мире рождения и смерти
Постичь истинное и постоянное,
То тогда моя дхарма
Не утратит ни цвета, ни звука

[24, т. II, цэ 9, с. 61, XVI][40].

Надо сказать, что буддизм для Су Ши был не просто темой для стихов и дружеских бесед. Не исчерпывалось его значение и религиозными мотивами: «служением Будде» улучшить жизнь своих близких. По различным каналам, через искусство, через дружеские философские беседы о дхар-

ме, через обряды и молебствия, сопровождавшие важнейшие события семейной жизни, учение Шакьямуни неудержимо проникало в душу и становилось неотъемлемой частью внутреннего мира, личной жизни, сопровождая иногда радостные, иногда печальные моменты биографии. Выше мы определили две важнейшие темы, интересовавшие Су Ши в буддизме,— самосовершенствование, близкое по духу к школе *чань*, и идею воздаяния, центральную в популярных культах Амитабхи.

Не менее важной и интимной была и религиозно-обрядовая сторона буддизма. Достаточно вспомнить описанные выше обстоятельства кончины супруги поэта в 1093 г. К этому остается только добавить, что и самого поэта в последний путь также провожали буддийские монахи [24, т. I, разд. «нянь пу», с. 41] [41].

Все сказанное выше о Су Дун-по преследовало одну цель: показать на материале биографии представителя конфуцианской элиты, администратора, мыслителя и поэта, что буддизм в то время не был для конфуцианцев чем-то внешним, достоянием монахов, ушедших в горы, что он проник в личную и общественную жизнь конфуцианцев и стал составной частью их внутреннего мира, предметом их индивидуальных размышлений и глубоко личных переживаний. Естественно возникает вопрос: как Су Дун-по удавалось совмещать столь различные мировоззрения? Здесь, по-видимому, существенную роль играло то обстоятельство, что очень часто буддизм и конфуцианство не противостояли друг другу. Конфуцианство являлось основной «наукой» образованной части общества, но буддизм тоже воспринимался как дело их рук. Су считал, что буддийская литература смогла получить распространение в Китае только благодаря усилиям образованных людей, которые занялись ее переводами. А образованный человек воспринимался, естественно, как конфуцианец [24, т. II, цэ 9, с. 67]. Кроме того, многие видные конфуцианцы имели несомненные заслуги перед буддизмом, например Фан Жун, переводчик «Шурамгана-сутры» [42], или Лю Цзун-юань, автор эпитафии Хуэй-нэну. Слог Лю Цзун-юаня в эпитафии VI патриарху Су Ши не колеблясь приравнивал к прозе Мэн-цзы [24, т. II, цэ 9, с. 67]. Когда же противостояние было слишком очевидным, Су Ши выручало ощущение диалектичности общественной жизни. Он понимал, что при иных обстоятельствах благородный муж становится не чиновником, а разбойником. Те же общественные причины могли вызвать и превращение достойного человека из конфуцианца в буддиста [24, т. II, цэ 9, с. 78]. Кроме того, немаловажную роль играло то обстоятельство, что это не было

индивидуальной дилеммой Су Ши. Общество приняло эту религию и в определенной степени смирилось с ее существованием, и если человек не был непримиримым ортодоксом, ему надо было лишь следовать общему примеру.

Описывая свое понимание буддийского учения, Су Ши определил его как «не единое и не множественное» [29, с. 79] и уподобил его ста тысячам ламп. Нам кажется, что эту характеристику можно распространить и на мировоззрение поэта в целом: «Сто тысяч ламп освещали одну комнату, и каждая из них горела, не мешая другим» [24, т. II, цэ 9, с. 79].

Примечания

[1] Отношение Су к Хань Юю в целом было более сложным. Между ними существовало весьма существенное расхождение в понимании основной теоретической категории — *Дао*. Для Су, пропитанного чаньскими идеями и считавшего, что высший способ овладения *Дао* — «покоиться в его сущности и наслаждаться им» [24, т. III, цэ 8, с. 72], Хань Юй казался поверхностным. Он уподоблял его ученику Конфуция, постигшему лишь форму учения, Цзы-гуну и противопоставлял другому ученику, постигшему сущность, Янь Юаню [24, т. III, цэ 18, с. 73]. Нам же кажется, что впечатление поверхностного владения сутью конфуцианского учения возникало у Су как раз в силу того, что Хань Юй оставался в рамках конфуцианской традиции.

[2] *Вэнь* — письменность, литература. Здесь употреблено в значении конкретного проявления «*дао* — пути» в конфуцианской культуре.

[3] *У—ю* — «небытие — бытие» — фундаментальные идеи древнего даосизма. В первой главе книги Лао-цзы «Дао дэ цзин» развивается идея Пути — *дао*, как континуума, или как процесса смены друг другом бытия и небытия. Небытие — таинственное, лишенное атрибутов, бытие — конкретное, наделенное качествами. Во второй главе констатируется производный характер качеств, обусловленный сменой бытия и небытия, и в третьей — полученные выводы прилагаются к политической сфере: цель политики совершенномудрого государя — вернуть народ в первоначальное, лишенное нежелательных качеств состояние и тем обеспечить покой в Поднебесной [72, с. 2—9]. Шэнь Бу-хай и Хань Фэй — представители легизма, лишь косвенно связанные с классическим даосизмом. Оба были сторонниками ненавистных Су Ши идей и методов авторитарного правления. Су Ши безоговорочно относит обоих философов к даосской традиции, что вряд ли правомерно. Так, Сюнь-цзы, философ, к которому возводят идеи легизма, в XXI главе своего труда, носящей название «Освобождение от односторонних взглядов», совершенно различно оценил Шэнь Бу-хая и Чжуан-цзы: «Шэнь-цзы видит только власть и не знает мудрости... Чжуан-цзы видит только Небо и не знает людей» [27, с. 290—291]. Для сунских конфуцианцев в целом было характерно отрицательное отношение к обоим мыслителям, что нашло наиболее четкое выражение у Чжу Си [79, с. 168—169]. Проблема *у—ю* — «небытия—бытия» — вышла на первый план в VI в. в философской школе *сюань сюе* — «таинственного учения» [20, с. 324], где «*у*—небытие» обозначало исходное состояние Вселенной, «тайну тайн», «ум земли и неба», «корень земли и неба», синоним Пути-*дао*. «Бытие—*ю*» являлось производным состоянием от небытия [117, с. 87—90]. Идеи эти были весьма привлекательными для философских бесед, но, как правильно отметил Су Дун-по, для управления Поднебесной не годились.

[4] Изложение административной карьеры Су Ши основано на помещенном в его «Собрании сочинений», «нянь пу» Ван Цзун-цзи, о котором см. [94, с. 513—538]. Более подробные сведения по этому вопросу см. [80а, с. 900—968].

[5] Интересно отметить, что злоключения Су Дун-по не прекратились и после его смерти. Так, табличка с его именем в 1845 г. была вынесена из храма Конфуция под тем предлогом, что его идеи недостаточно ортодоксальны [76, с. 7].

[6] Имеются в виду шесть патриархов школы *дхьяны*. Чаньская традиция дает такой список своих патриархов, возникший, по-видимому, не ранее VIII в.: Бодхидхарма (VI в.), Хуэй-кэ (487—593), Сэн-цань (ум. в 606 г.), Дао-синь (580—561), Хун-жэнь (602—675), Хуэй-нэн (638—713) [78, с. 30].

[7] Иными словами, отрешившиеся от всех конкретных размышлений, как того требовала метода школы *дхьяны* [78, с. 14—15], и интуитивно в силу этого постигшие смысл учения и жизни. В этом состоянии у человека уже не возникает ни ошибочных, ни правильных мыслей, даже мысли о том, что просветление достигнуто [78, с. 37].

[8] Имеется в виду расчистка изображений шести патриархов и приобретение известности этим произведением искусства. Но кроме того, строка, безусловно, содержит намек и на достигнутое всеми шестью патриархами просветление, для чего и выбран иероглиф *мин* («просветление»).

[9] В тексте не *цюй шэнь*, а *цюй синь*. Однако последний иероглиф, *синь* — «верить», довольно часто употребляется в то время для записи *шэнь* — «распрямляться», что и дает возможность понимать выражение как сочетание двух антонимов: сжиматься — распрямляться.

[10] См., например, комментарий на гексаграмму *бао*, где движение Неба описывается как «появление и исчезновение, наполнение и опустошение» [46, 3, с. 45]. Ассоциации с «И цзином» вызывают и первые строки, где для несчастья и неудачи также выбраны термины «Книги перемен» *ай* и *тай*. О них см. [10, с. 231—239].

[11] В славословии к изображению третьего архата из цикла, принадлежавшего кисти Гуань Сю, это выражение понимается поэтом именно во временно́м аспекте:

То, что сжималось, уже ушло,
То, что распрямляется, еще не настало.
Кто же может пребывать в настоящем,
Между сжавшимся и распрямляющимся?
[24, т. II, цэ 9, 60].

[12] *Цюй шэнь* или *цюй синь* могут служить обозначением конкретных движений или конкретных материальных процессов. Так, у Су Дун-по о легендарных людях древности сказано: «Их сознание сливается с *дхармой*, а их тело достигает [величины] целого мира. Достигнув [величины] одного мира, [они затем] достигают [величины] мириад миров. Одним сгибанием — разгибанием *(цюй синь)* руки они могут совершить бесчисленное множество превращений» [24, т. II, цэ 9, с. 69]. У Чжу Си в тексте «Поминовения господина Ли из Янь-пина» о посмертной судьбе его учителя говорится: «соединение, распыление, сжатие, распрямление (*цюй шэнь*), возникновение, исчезновение, наполнение, опустошение — они безбрежны и сопутствуют процессу превращений» [50, т. 4, с. 1509].

[13] Личность императора Жэнь-цзуна заслуживает того, чтобы сказать о нем несколько слов. Жэнь-цзун родился в 1010 г. Его матерью была императорская наложница Ли Чэнь. Но затем он был усыновлен императрицей Чжан-сян Мин-су, которая после смерти императрицы Чжан-му стала главной женой императора Чжэнь-цзуна, отца Жэнь-цзуна. Жэнь-цзун взошел на трон, когда ему было всего 13 лет. От его имени

в первые годы правила вдовствующая императрица [63, с. 23]. По-видимому, она довольно долго сохраняла влияние на своего приемного сына. Во всяком случае, миссия во главе с монахом Хуай-вэнем в 1031 г. была отправлена от имени двух августейших особ, что и нашло отражение в тексте V надписи из Буддагайи, составленной Хуай-вэнем в 1033 г. [63, с. 23—25]. Насколько можно судить по этому тексту, миссия была отправлена в Индию с целью поднесения пожертвований буддийским монахам и воздвижения ступы «рядом с алмазным троном» ради обеспечения загробного благополучия деда Жэнь-цзуна, Тай-цзуна. Судя по другим источникам, миссия 1031 г. была не единственной. Только один Хуай-вэнь ездил в Индию трижды [63, с. 24—25]. Вполне вероятно, что особенности биографии Жэнь-цзуна в значительной мере усилили его тяготения к буддизму. Ранняя смерть отца и длительный период влияния матери, а женская половина императорского двора всегда была тесно связана с буддийскими монастырями, не могли пройти бесследно. Су Ши испытывал к Жэнь-цзуну искреннюю симпатию. Его идеализированный образ не раз возникает под кистью поэта. Так, например, в «Надписи об автографе императора Жэнь-цзуна, сделанном почерком „широкие, летящие мазки с белым [фоном]"» (*фэй бо*) Су Ши утверждал, что достоинства этого государя были таковы, что их воздействие на внешний мир имело результатом установление полной гармонии: «Люди и Небо — в согласии и единстве, верхние и нижние — с радостью в сердце» [24, т. I, цэ 6, с. 21]. А в «Оде в честь августейших автографов императора Жэнь-цзуна» Су Ши писал: «В сердце его было Небо, в учителях его был народ», или: «Совершенномудрый подобен Небу, [у него] есть время убийств и есть время рождений» [24, т. I, цэ 4, с. 120]. Не следует думать, что в последнем высказывании содержится элемент осуждения — уподобление действий государя Небу было высшей похвалой даже тогда, когда речь шла о карающих действиях власти.

[14] Тема непосредственного постижения императором смысла любого учения играла важную роль как в буддизме, так и в конфуцианстве. Так, например, Чжу Си, говоря в одном из своих докладов об идеальном государе, особенно подчеркивал, что всю мудрость «он имеет от рождения, а не усваивает из опыта» [50, т. I, с. 161]. В школе *дхьяны* весьма большим успехом пользовалась тема постижения смысла учения без наставника — *аначарьякаджняна*,— которую обосновывали, ссылаясь на «Сутру лотоса» [22, с. 25—26]. Эта тема в школе *дхьяны* была связана с идеей спонтанности. Так, уже упоминавшийся нами наставник Шэнь-хуэй, ссылаясь на «Саддхармапундарику», заявлял: «Все живое обладает спонтанным знанием — знанием, [получаемым] без наставника» [78, с. 72].

Подобный подход давал буддистам возможность считать императоров обладателями спонтанного знания и даже приравнивать их к буддам. Известен исторический анекдот. Цзан-нин (919—1011), автор «Жизнеописаний знаменитых монахов, [составленных] при династии Сун», сопровождал однажды сунского императора Тай-цзу в буддийский храм. Император спросил у Цзан-нина, должен ли он преклонить колена перед статуей Будды. «Зачем нынешнему Будде кланяться прошлому Будде?» — ответил Цзан-нин [19, с. 108; 56, с. 43]. Тай-цзу остался чрезвычайно доволен подобным ответом и установил правила поведения императоров в храмах: они возжигают перед Буддой благовония, но не кланяются [19, с. 108; 56, с. 43]. Су Ши, по-видимому, следовал этой же традиции, что и позволило определить ему диалог между Жэнь-цзуном и Хуай-лянем как разговор двух будд.

[15] Хотя по случаю отъезда Хуай-ляня из столицы Ин-цзун подарил ему автограф своего указа [24, т. II, цэ 11, с. 115].

[16] Горы в пров. Чжэцзян. В сунское время в монастырях этого района было широко распространено учение секты Тянь-тай.

[17] По-видимому, Су Дун-по сохранил сильную привязанность к Хуай-ляню, хотя и не имел возможности больше видеть его. «С тех пор как расстались, прошло двадцать пять лет. Это почти целая вечность»,— писал он в письме к Хуай-ляню [24, т. II, цэ 11, с. 115]. Когда у старого отшельника возникли неприятности и затруднения в отношениях с монастырской общиной, Су Ши принял в этом участие, намекнув в письме к Чжао Дэ-линю, что при дворе это может не понравиться [24, т. II, цэ. 11, с. 115].

[18] О смысле выражения «будто будда дал будде» сказано выше. См. примеч. 14.

[19] «Летнее уединение». Китайские буддийские монахи начиная с 8 числа 4 месяца по 15 число 7 месяца не должны были предпринимать дальних поездок, боясь нанести вред или поранить что-либо живое в момент его роста.

[20] О нем см. ниже, примеч. 34.

[21] О нем см. ниже, с. 254.

[22] Жэнь — мера длины, равная 8 чи или 2,56 м.

[23] Ли Гун-линь (1049—1106), подобно Су Ши, не только занимался искусством, но еще и служил [26, т. 8, с. 5620]. И подобно ему же, испытывал сильное тяготение к буддизму, даосизму и жизни в уединении в качестве *цзюй ши*, т. е. буддиста-мирянина [47, с. 1—4]. Однако прославился он как художник. Слава его была так велика, что приписывать ему картины значило увеличивать их ценность. В период Южной Сун считалось, что ему принадлежит знаменитая картина «Встреча избранных в Западном саду», групповой портрет сунской элиты XI в., на котором был изображен и Су Ши [47, с. 2]. Су Ши очень высоко оценивал искусство Ли Гун-линя [47, с. 21] и был с ним особенно близок перед ссылкой на юг [47, с. 23].

[24] Амвоны «земли и воды» начал сооружать лянский У-ди (502—549). Амвон украшался шестнадцатью картинами на религиозные темы, которые, по выражению поэта, должны были «исчерпать три тысячи миров» и вызывать одну и ту же мысль о милосердии и сострадании [24, т. II, цэ 9, с. 61—62]. Каждому изображению Су Ши посвятил отдельное славословие [24, т. II, цэ 9, с. 62—63]. Амвоны сооружались, по-видимому, как часть религиозной церемонии кормления духов земли и воды. Традиционная версия возникновения этого обычая такова: императору У-ди во сне явился монах, который заявил ему, что духи «земли и воды» голодают и что принесение им в жертву пищи явится благим делом. В одной из сутр был найден прецедент подобного обычая, и У-ди решил устроить специальные религиозные церемонии, на которых духам подносилась в жертву пища. После У-ди эта практика пресеклась. В Тан были лишь единичные случаи. Су Ши решил возродить этот обычай. Смысл этого религиозного акта в стремлении обеспечить счастливую загробную жизнь усопшим [20, 3, с. 2878].

[25] *Ши цзунь* — «Чтимый миром (или в мире)» — эпитет Будды.

Лазурь — *люли*. Само слово является транскрипцией санскритского *вайдурья*, что в буддийских текстах употреблялось как название драгоценных камней синего цвета. По всей вероятности, это название какой-то разновидности бериллов. Важно подчеркнуть, что для буддистов в Китае *люли* было сакральной драгоценностью, одной из четырех субстанций, из которых состоит мировая гора Сумеру. Южный склон ее был покрыт *люли* и имел вид зеленовато-синий, сияющий и прозрачный. Все, что приближалось к Сумеру с этой стороны, приобретало точно такой же вид. Вероятно, строка Су Дун-по намекает на это же свойство буддийских святынь — превращать приближающееся к ним в драгоценную и божественную субстанцию *вайдурья*. Сходную строку см. ниже.

[26] Цяньчжоу расположен на юге Цзянси. Совр. Ганьчжоу.

[27] Садо или Саттва. Под таким именем фигурирует Будда во многих буддийских рассказах о цепи его перерождений в прошлом. Садо, вероятно, китайская транскрипция *саттва*, часть слова *махасаттва*, что означает «великосущий». Это слово обычно понимается как эпитет. Но Л. Мялль в статье «К буддийской персонологии» обратил внимание на связь этого определения с классификацией различных путей спасения. В этом контексте *бодхисаттва—махасаттва* противопоставлен *шравакам* и *пратьекабуддам*, которые ищут спасения только для себя. *Махасаттва* же «поможет достигнуть большому собранию существ, большому скоплению существ наивысшее, поэтому говорят „бодхисаттва—махасаттва"» [5, с. 127]. По-видимому, именно этот аспект бодхисаттвы — махасаттвы существен и для тех текстов, где говорится о жертве своего тела ради спасения другого. Жертва тела голодной тигрице — сюжет весьма распространенный в буддийской литературе. См., например, «Джатаку о тигрице» в «Гирлянде джатак» Арья Шуры [4, с. 28—34]. Су Дун-по вспомнил об этой теме, потому что в четвертой цзюани переписанной его сыном «Сутры золотого света» кратко пересказывается этот сюжет [38, с. 354].

[28] Будда-целитель, и целитель именно детей, был, по-видимому, весьма популярным в Сун. Так, в китайской надписи из Буддагайа, составленной монахом Юнь-шу в 1022 г., к Будде обращены следующие слова: «Ты оставил детям лекарство исцеления» [63, 8, с. 11].

[29] Высокое сиденье, с которого произносились проповеди, а возможно, и стул вообще пришли в Китай из Индии и в глазах китайцев ассоциировались с буддистами [84, с. 279—292].

[30] Вероятно, имеется в виду танский император Гао-цзун, правивший с 650 по 684 г. У-ван — основатель династии Чжоу (XII в. до н. э.).

[31] Су Ши имел в виду слова Конфуция о «Книге песен», которые приведены во II главе «Бесед и рассуждений» («Лунь юй»), где Конфуций говорит: «В „Трехстах стихотворениях" (т. е. в „Книге песен".— *А. М.*) каждое слово всеобъемлюще. [Поэтому там и] сказано: „Мысль без изъяна"». «Мысль без изъяна» — слова из гимна княжества Лу «Мощные были у нас скакуны». Переводчик «Шицзина» на русский язык А. А. Штукин, следуя комментатору Чэнь Хуаню, считает *сы* — «мысль» непереводимой ритмической единицей [9, с. 596]. Однако современный комментатор «Лунь юя» Ян Бо-цзюнь переводит *сы* как мысль. Иное толкование просто несовместимо с контекстом в «Лунь юе» [58, с. 12]. Чжу Си так же понимал это место [51, с. 238]. До Чжу Си *сы* как «мысль» переводил, как можно видеть, и Су Ши, который неоднократно обращался к этой теме, не только в «Надписи для нового хранилища монастыря Чунцинчаньюань в Цяньчжоу», но и в «Надписи для кабинета, [названного] „Мысль не имеет изъяна"» [24, т. II, цэ 9, с. 66]. Отталкиваясь от этого высказывания Конфуция, Су Ши формулировал для себя следующую дилемму: если есть мысль, то есть и изъян, т. е. искажение истинной сущности мира; если же нет мысли, то человек уподобляется земле и дереву. «Какой же мне выбрать путь?» [24, т. II, цэ 9, с. 66]. Су Ши полагал, что выход в том, чтобы достичь состояния, когда «мысль есть, но отсутствует то, о чем [можно] мыслить» [24, т. II, цэ 9, с. 66], т. е. когда мир можно воспринимать непосредственно и нерасчлененным. Очевидно, что, хотя в этом рассуждении отправной точкой послужил текст классика, роль стимула принадлежала буддизму.

[32] Существует несколько переводов «Ланкаватара-сутры» на китайский язык. В школе *дхьяны* наибольшее распространение получил перевод Гунабхадры (около 443 г., см. [18]). Этот текст имел настолько большое значение для школы *дхьяны*, что ее иногда называли «школой Ланкаватара-сутры» [68, с. 57]. С помощью его наставники обосновывали возможность мгновенного пути спасения и беспонятийного просветления, равно как и необходимость подготовки к мгновенному пути и важность постепенного дви-

жения [69, с. 116—117]. «Ланкаватара-сутра» была одним из основных текстов северной ветви *дхьяны*, которая отстаивала постепенный путь спасения [101, с. 78], но ею же пользовались и сторонники внезапного просветления и спасения [69, с. 116—117]. Интересно отметить, что, судя по послесловию Су Дун-по, текст этой сутры в период Сун понимали с трудом [24, т. I, цэ 6, с. 119].

[33] Согласно традиции школы *дхьяны*, Бодхидхарма, индийский монах, прибывший в Китай в VI в., считается ее основателем. Однако сама эта традиция возникла много позже, вероятно в период окончательного оформления школы в VIII в. Несмотря на нелюбовь Бодхидхармы к текстам, та же традиция приписывает ему целый ряд произведений, написанных более поздними авторами [101, с. 73—74].

[34] *Синь фа* — вероятно, Су Ши имеет в виду типичный для школы дхьяны способ передачи учения не через его объяснение, а через непосредственное общение учителя с учеником, где преемственность осуществлялась непосредственно, «от сердца к сердцу», или «от сознания к сознанию».

[35] О Юйхане см. выше, примеч. 20.

[36] Знаменитый философ школы *дхьяны Шэнь-хуэй* (668—760), ученик Хуэй-нэна, определял смысл этого состояния следующим образом: «Когда наше сознание пусто и спокойно, ни просветление, ни ошибочная мысль не возникают в нем, а если и возникнут в нем просветление или ошибочная мысль, то они исчезают сами собой. Это как раз то состояние, в котором мы познаем наше истинное сознание» [78, с. 37].

[37] Луна — весьма многозначный образ в буддийской литературе. Она могла ассоциироваться непосредственно с ликом Будды. Так, в надписи из Буддагайи 1022 г. Юнь-шу, ее составитель, писал: «Лицо луны подлинно», имея в виду именно лик Будды [63, 8, с. 11]. Но чаще образ луны указывает на абсолют. Луна как обозначение абсолюта встречается во многих произведениях буддийской литературы [68, с. 83—84; 97—99], в том числе и в упоминавшейся уже выше «Ланкаватара-сутре». Этот образ многозначен и может служить указанием на различные аспекты абсолюта: на единство, воплощенное во множестве, на неуловимый характер абсолюта, на чистоту и естественность сияния, на способность передавать свою сущность конкретным вещам эмпирического мира «без усилий», вследствие лишь характера своей природы. Луна в связи с водой или луна и ее отражение в воде, образы чрезвычайно распространенные в школе *дхьяны*, обозначают прежде всего способность абсолюта просвещать жаждущих просвещения, освещая их своими лучами и отражаясь в них, как в воде. В этом смысле употребляется образ луны и в «Ланкаватара-сутре» [68, с. 84]. У Су Ши в его произведениях на буддийские темы образ луны встречается многократно в различных значениях и может означать не только контакт с абсолютом, как в цитированной выше *цзани*, но и символ истинности внутренней природы, когда она «очищена от облаков» [24, т. II, цэ 2, с. 9, 77] и сияет в силу собственной ясности [24, т. II, цэ 7, с. 93].

Остается еще добавить, что одна из 33 разновидностей изображения Гуаньинь в живописи называлась «Гуаньинь воды и луны». На картинах такого рода Гуаньинь изображалась обычно сидящей на камне или стоящей на лепестке лотоса среди моря, в то время как на небе непременно изображалась луна, так что связь луны и воды с образом Гуаньинь могла возникнуть у поэта и под влиянием живописи [20, т. 3, с. 2867].

[38] *Лю юн* — шесть функций, деятельность шести органов чувств *лю гэн* — шести корней. Освобождение — «возвращение к источнику» шести корней и соответственное прекращение шести функций — эти темы занимали видное место в доктрине мгновенного просветления школы *дхьяны* [68, с. 50—51], в духе которой и интерпретировано, по-видимому, изображение этого архата.

Вместе с тем нельзя не отметить известную близость описания архатов

с традиционным китайским представлением о подобии совершенного мудреца природе, Небу; в «Лунь юе» в одном из своих разговоров с Цзы Гуном Конфуций выражает желание молчать и на возражение Цзы Гуна, что в этом случае будет трудно передавать учение, отвечает: «Небо разве говорит? А четыре времени года сменяют друг друга, и сотни вещей возникают [в результате этого]. А Небо разве говорит?» [58, с. 194—195].

[39] В этих строках безусловно отразилась точка зрения *дхьяны* на передачу и объяснение учения. Наставник должен не объяснять *дхарму*, а освобождать сознание слушателя, пробуждая в нем интуицию и стимулируя его собственные усилия постичь абсолют. Отсюда — известная нелюбовь наставников *дхьяны* к дискуссиям [69, с. 26].

[40] Нам кажется, что здесь тот же подход к постижению истины, что и в рассуждениях о меде и пчелах. Строки «тогда моя *дхарма* не утратит ни цвета, ни звука» могут быть истолкованы в духе ориентации школы *дхьяны* на обыденное сознание и сохранение восприятия эмпирического мира, при условии постижения мира истинного.

[41] Интересно отметить, что наиболее рьяные конфуцианцы приходили в негодование от этой практики. Так, один из авторов «Новой истории династии Тан», Сун Ци (998—1061), яростный противник буддизма, оставил специальное завещание, в котором он запрещал своим сыновьям приглашать буддийских монахов на его похороны [105, с. 58, примеч. 7].

[42] О «Шурамгама-сутре» и ее переводчике см. ниже.

Тексты

1. Славословие изображению первого Дунлиньского наставника дхьяны — Гуан-хуэя [24, т. III, цэ 13, с. 5—6] [1]

Когда верный сановник не боится смерти, он может явить Поднебесной [пример] великого дела. Когда отважный рыцарь не дрожит за свою жизнь, он может снискать в Поднебесной великую славу. Эти люди, [видя] отклонения от *дао*, на первое место ставят долг, а на последнее — свою жизнь.

И если их достижения столь [велики], то какими же они должны быть у тех, кто вышел из трех миров [2], постиг [суть] множества дхарм, не рождается и не стареет, не болеет и не умирает и, свободный от чувств, согласуется с ходом вещей?

О величественный *цзун-гун*, подобный дракону [3] среди монахов! Он дышит облаками и изрыгает ветры. Делая так, он относится к этому как к забаве. Смеясь и хлопая в ладоши, он, не поднимаясь с сиденья, превращает подножие Лушань в небесный дворец Брахмы, Индры, небожителей и драконов [4].

2. Славословие [в честь] наставника учения [из?] Бао-гуана [24, т. III, цэ 13, с. 10]

О наставник учения! Он прожил уже сорок четыре года, [и тем не менее он] ничего не знает о желаниях самца и самки, он живет в столичном городе, [и тем не менее] он не питает эгоистических стремлений к выгоде. В его наружности нет ничего грозного, а с его уст не слетают цветистые слова. На голове у него будто [пук] полыни или [заросли] лозняка, а природа его подобна оленю. Если мысли куда устремятся, то самородки золота их не отвлекут и даже духи не смогут им воспротивиться. И разве кто усомнится в том, что он возносится к Небесным воротам и [воочию] видит места обитания богов?

3. Славословие [в честь] великого наставника [по прозванию] «Талант к рассуждениям» (Бянь-цай) [24, т. III, цэ 13, с. 11]

Не так давно я слушал объяснения старого наставника Бянь-цая о сокровенном учении, а сейчас гляжу на его изображение. И потому [мне захотелось] написать [в честь его] славословие, пользуясь тем, что я [от него] услышал.

Подходишь — облака плывут без конца, уходишь — все подобно ясной луне [5], хочу узнать, где ясная луна, [и думаю, она] в твоем дыхании (?) [6].

4. Письмо старцу [по прозванию] «Большой самобытный талант» (Да бе цай лао) [24, т. II, цэ 11, с. 16]

Старость и болезни неприятны на вид [7]. И люди их презирают и сторонятся. Но наставник *дхьяны* независим духом [8]. Он порвал с вульгарным. И потому он может быть к ним благосклонен. Как можно забыть такое радушие? С тех пор как [Вы] вернулись в горы, как обстоят дела с сущностью Дао? [9] Когда [мы вновь] увидимся, еще совсем неясно, [а потому я] в тот же день спешу ответить.

[Позвольте мне] смиренно пожелать [Вам] всяческого благополучия.

5. Наставнику Дхьяны [по имени] «Печать будды» [24, т. II, цэ 11, с. 93]

Пришел посланец. Я удостоен чести получить [от Вас] перевязанный свиток письма. [В нем Вы] утруждаете себя многочисленными вопросами, отчего мне бесконечно стыдно. В последнем месяце снег соответствует ходу сезонов, и в горах, [наверное], нестерпимый холод. Ясная бодрость сущности *дхармы* [10], нас только река разделяет. Но [я] не имею возможности лично посетить алтарь Пути [11]. [Очень сожалею о том, что так] редко слышу [Ваше] покашливание [12], и спешу поднести [Вам ответ].

6. Адресат тот же [24, т. II, цэ 11, с. 117]

Будучи занят [в этом] пыльном мире бесконечными хлопотами, [я] вдруг получил [от Вас] письмо. Читаю, и будто на тропинке среди полыни, лебеды, гороха [я] слышу [Ваше] покашливание [13]. Сверх меры обрадован [Вашим письмом]. Еще больше обрадован известием о том, что в последнее время у того, в ком пребывает *дхарма* [14], все обстоит благополучно.

Я удостоен милости и получил назначение в Академию [15]. Быть подле [государева] шатра — для конфуцианца это высшая [честь] и слава. Воистину этим я обязан благодатным молитвам наставника *дхьяны*.

[Шлю Вам] самые горячие [пожелания] безграничного благополучия.

7. Славословие старца [по имени] Чжи-чжан [24, т. II, цэ 9, с. 79]

Дао дало ему образ,
Небо дало ему форму,
Хотя и подобен людям,
Но сущность от чувств свободна.
Воистину светел и таен,
Как краски, лазурь с киноварью [16].
Солнца сверкание, сияние луны,
Ветра движение и грома узоры,
Что не иллюзия [в этих явлениях]?
[Все ведь они] возникают мгновенно [17].
Этой картины открытость и скрытность [18]
Можно смотреть при дожде и при солнце.

8. Адресат тот же [*24, т. II, цэ 11, с. 116*]

Пришел посланец. Я удостоился чести получить [Ваше] письмо. Смиренно принимаю [его будто] всепобеждающую ясность сущности *дхармы*. Чрезвычайно тронут [им] и мыслью [к Вам] обращаюсь.

Пусто и тихо у горных ворот [19]. Долгое лето [20] потаенно-покойно. [Вы, наверное,] сидите в глубоком раздумье [21] (*чжань жань*), постигнув тщету постижений [22].

Так как не представляется возможности побеседовать лично, [то шлю Вам] сотни тысяч раз пожелания благополучия.

9. Славословие в честь храма «Шести созерцаний» [*24, т. III, цэ 13, с. 67*] [23]

Смотрю на все, в чем жизнь заключена:
Вот человека мысль,
Она не видит по утрам сознания [24],
А ночью она не видит тела.
И Будда говорит: подобна сну! [25]
Но если нет в ней ни причин, ни размышлений,
То постоянное во сне сознание
Что телом, а что духом полагает?

Смотрю на все, в чем жизнь заключена:
Оно в себе все время копит страхи
В отличие от глиняных кумиров,
Не знающих препятствия причин,
[И потому его] считает Будда иллюзорным.
Навек порвав с любовью и злобой,
Голодным есть лепешки на картине,
[Подобному, пожалуй,] места нет.

Смотрю на все, в чем жизнь заключена:
Возникновение и уничтожение непрерывны,
И в силу этой именно причины
Имеются рождение и смерть.
И Будда говорит: подобны пузырю,
Так как пузырь не знает завершения.
Возможность разрушения, завершения
Ему сам Будда дать не в состоянии.

Смотрю на все, в чем жизнь заключена:
Все перевернуто давно [у них в сознании],
Свет полагают небытием,
А сущим полагают тень,
И Будда говорит: подобны тени света.
И вот я поднимаю руку,
И с этим порываю навсегда,
Иду, безумный, под лучами солнца.

Смотрю на все, в чем жизнь заключена:
Блуждают все как в утреннем тумане,
Лица не различая друг у друга.
Одежда вымокла, глаза не видят,
И Будда говорит: подобные росе.
Едва засветит солнце,
Как туман исчезнет,
И светлое предстанет пустотой.

Смотрю на все, в чем жизнь заключена:
Дух самосущ и проникает всюду.
За краткий вспышки молнии момент
[Он] созидает мир,
И Будда говорит: подобен молнии.
Как только слово прозвучит и мысль возникнет,
То с Буддой вместе все те, в ком жизнь заключена,
Единое и вечное постигнут.

Здесь некогда Чуй-цы, наставник старый,
Практиковал все эти созерцания,
Он, с первого начав, кончал шестым,
Шестое порождало миллионы [26],
И жизнь неисчерпаемой была,
В едином не рождалось беспорядка.
Когда б Дун-по об этом не сказал,
То кто б составил это славословие? [27]

[1] Дунлинь — «Восточная роща». Монастырь «Дунлинь» построен в 384 г. правителем Цзянчжоу Хуань И в Лушаньских горах специально для Хуэй-юаня. Первым настоятелем Дунлиня был Хуэй-юань, поэтому под именем наставника Гуан-хуэя Су Дун-по несомненно имел в виду знаменитого буддийского философа и основателя лушаньской общины Хуэй-юаня (334—417). О нем см. [117, с. 204—253].

[2] Три мира — мир желаний, мир форм и мир не-форм.

[3] Тема дракона развивается в ряде легенд, связанных с именем Хуэй-юаня. Скит, в котором он жил по прибытии в Лушань, назывался «Источник дракона». Раньше в этих местах воды якобы не было. Хуэй-юань, выбрав место для поселения, ударил о землю посохом, и из нее забил источник, который и был назван «Источником дракона», а потом это же название получило и жилище Хуэй-юаня [117, с. 209, 241].

[4] Как правило, у Су Дун-по конфуцианские и буддийские темы не соприкасаются. Здесь же они сопряжены. Су Дун-по много размышлял о том, как следует вести себя конфуцианскому чиновнику в периоды политического неблагополучия, когда «власть в Поднебесной находится в руках недостойных» [24, т. III, цэ 18, с. 49]. Тема была актуальной, поскольку свое время он считал именно таким. Будучи сторонником мирных методов, Су Дун-по считал, что настоящий конфуцианец, «великий подданный» или «большой сановник» [24, т. III, цэ 18, с. 48—50], должен «почитать своим долгом исправлять государя, не нанося вреда государству» [24, т. III, цэ 18, с. 48—49]. Этот путь, как в том убедился Су Дун-по на собственном примере, требовал большого личного мужества и самоотверженности. Су Дун-по доказал, что он обладает этими качествами, но, вероятно, реакция двора на его принципиальную позицию привела Су к убеждению, что естественным продолжением самоотверженности, следующим этапом ее, является уход от мира. Этим и объясняется, что, поднимаясь по ступеням смелости, мы после отважного рыцаря, который во имя долга «отвергает себя», сталкиваемся с отшельником, отвергающим ради истины весь мир.

[5] О луне как символе абсолютной реальности уже говорилось выше. В этом тексте ясная луна, вероятно, обозначает индивидуальную, внутреннюю природу, достигшую такого совершенства, что она стала единосущной с высшей реальностью.

[6] В стихах, посвященных этому наставнику, Су Дун-по так нарисовал его облик:

Он худой и длинный, как аист.
Я не знаю, какой практикой он занимался,

Но в бирюзовых глазах отразились долины и горы.
Глядишь на него, и тебя освежает,
Смывает всю вредную грязь суеты [24, т. I, цэ 3, с. 32].

Бирюзовые глаза, которые упомянуты в тексте, вероятно, были не просто стандартным эпитетом, а передавали реальность, весь облик монаха также говорит о том, что это, скорее всего, не китаец.

В статье «Китайские надписи из Буддагайи», как мы уже упоминали, Э. Шаванн отметил два весьма примечательных факта: расцвет китайско-индийских отношений в X—XI вв. и почти полное прекращение их в начале 50-х годов XI в. [63, с. 37]. Либо Бянь-цай приехал раньше этого срока и прижился в Китае, либо во времена Су Ши приток индийских миссионеров в Китай еще продолжался.

Остается отметить характерную для поэта соотнесенность образа совершенного человека с природой; «в бирюзовых глазах отразились долины и горы» — вероятно, намек на то, что наставник часто предается созерцанию окружающего пейзажа и как бы уже слился с ним. Соотнесенность совершенного мудреца с природой — одно из фундаментальных положений китайской мысли. Чаще всего с природой сопоставлялся император. Но, как можно видеть, эта же тенденция отразилась и на подходе к буддийским наставникам.

[7] Су Дун-по намекает, по-видимому, на свое состояние здоровья. Старость была, вероятно, одной из актуальных тем в школе *дхьяны*. Дряхлеющая плоть и нестареющая внутренняя духовная сущность, соотнесенная с абсолютом и уподобленная вечному и неизменному течению Ганга,— важнейшие образы при разъяснении Буддой своего учения в популярном китайском апокрифе «Шурамгама-сутра». Об этом произведении см. ниже, с. 307, примеч. 18.

[8] При переводе *чао жань* очень трудно остановиться на каком-либо одном русском слове, так как в *чао жань* заключены одновременно три важнейших значения: самобытность, значительность и свобода. В данном случае мы остановились на последнем, как наиболее подходящем по контексту. Это значение было, по-видимому, наиболее актуальным для поэта, когда он пользовался данным словом для обозначения определенного типа поведения, при котором человек был свободен от пут внешнего мира. Этот идеал сформировался в сознании Су Дун-по довольно рано. Первоначально его содержанием было не тотальное отречение от мира, а разумно ограниченный духовный гедонизм. Так по крайней мере понимал его поэт в середине 70-х годов. «Все вещи,— писал он,— можно рассматривать, а если их можно рассматривать, то ими можно и наслаждаться, и они не обязательно должны быть удивительны, дороги или красивы, можно опьянеть ведь от винного отстоя и жидкого вина, можно насытиться овощами и фруктами, травой и [плодами] деревьев. Поступая подобным образом, я нигде не буду лишен [возможности] наслаждения» [24, т. I, цэ 6, с. 23]. Данные слова написаны по вполне конкретному поводу — по случаю переезда из Ханчжоу на север, который сам поэт описывал следующим образом: «Из Цяньтана я переехал управлять Цзяоци. Я расстался с покоем [скользящей] лодки и обрек себя на тяготы передвижения на лошадях и в повозках, я оставил красоту резных стен и поселился в жилище с грубыми балками, я повернулся спиной к озерным и горным пейзажам и вступил в глушь, где [лишь] тутовые деревья да конопля» [24, т. I, цэ 6, с. 24]. Эти строки продиктованы отнюдь не жаждой отречения, не апатией или усталостью. Когда Су попросил перевода на север, он был еще совсем не старым человеком (в тот год ему исполнилось 39 лет [24, т. I, цэ 2, с. 21]), полным сил и жизнелюбия. Во всяком случае, он в этом году ввел в свой дом молодую наложницу, двенадцатилетнюю Ван Чжаоюнь («Утреннее облако») [24, т. I, цэ 2, с. 21]. Внешней причиной было

желание оказаться поближе к своему младшему брату, который также служил в это время в Шаньдуне, но внутренней — ощутить свою свободу, независимость от внешних вещей. Это понял и его брат Су Чэ, когда он воспел любимую террасу на месте нового назначения поэта и назвал ее «Чао жань». Су Ши откомментировал смысл этого названия так: «[Он хотел] показать тем самым, что нет такого места, где бы я не имел [возможности] предаться наслаждению, ибо я странствую вне вещей» [24, т. I, цэ 6, с. 24]. В этих рассуждениях чувствуется скорее влияние даосизма, чем буддизма. Однако в дальнейшем, в соответствии с общей эволюцией мировоззрения поэта, *чао жань* приобретает уже чисто буддийский смысл и становится близким по значению к *ануттарасамьяксамбодхи* [24, т. II, цэ 9, с. 66], на что *чао жань* намекает и в тексте данного письма.

И у Чжу Си это выражение имеет различные значения. Так, в его стихах можно прочесть: «Здесь все само для себя, [здесь] самодовлеющее *(чао жань) место»* [50, т. I, с. 117]. В более буддийском контексте:

Живу одиноко, не занят делами,
Раскрыл и читаю буддийские книги,
Вдруг понял внезапно — свободен от уз этой пыли,
Над ней поднимаюсь *(чао жань)*, единым с Путем
становясь [98, с. 75].

Остается добавить, что *чао жань* употреблялось для характеристики самого буддийского учения, «доктрины освобождения» *(чао жань)* и ухода из мира [24а].

[9] Иными словами: как протекает процесс Вашего духовного совершенствования, а может быть, в вежливой форме спрашивается о самом простом: как Ваши дела, как здоровье?

[10] По-видимому, вежливое обращение к наставнику.

[11] Вероятно, имеется в виду амвон, с которого наставник произносил проповеди.

[12] Покашливание — один из приемов объяснения своей доктрины наставниками школы *дхьяны*. Суть его заключалась в том, чтобы внезапным покашливанием сбить ученика с привычного хода мыслей. Кашель был в этом отношении эквивалентен удару палкой, которая также применялась при обучении доктрине *дхьяны*. Изобретателем приема покашливания был наставник Ма-цзу (709—758), виртуозом его применения — Линь-цзи (ум. в 866—867). Вот как он применялся: «Один монах спросил: „Какова основная идея буддизма?" Наставник кашлянул. Монах опустил голову. Наставник сказал: „Вот человек, который показал себя способным вести дискуссию"». Смысл сцены: монах, поняв по кашлю наставника, что задал неверный вопрос, замолчал [69, с. 26]. Линь-цзи различал четыре вида кашля: отвлекающий человека от привычного хода мыслей о себе, об обстановке, делающий то и другое, не делающий ни того, ни другого.

[13] О значении покашливания у чаньских наставников см. примеч. 12.

[14] Вежливое название адресата. Аналогично примеч. 10.

[15] Письмо, по-видимому, относится к первым годам *юань-ю* (1086—1093), когда Су Дун-по был вызван в столицу и получил назначение в Академию (Ханьлинь) [24, т. I, разд. «нянь пу», с. 29—30]. То, что это столь важное для конфуцианского чиновника событие, по мнению Су Дун-по, произошло в результате молений наставника *дхьяны* «Печать Будды», еще раз свидетельствует о том, сколь мирно уживалась в душе поэта буддийская религия с конфуцианским мировоззрением.

[16] Киноварь и лазурь *(дань—цин)* были наиболее употребительными красками в живописи и потому стали служить обозначением живописи вообще.

[17] Смысл строки, вероятно, заключен в соотнесении буддийских представлений с техникой живописи. Мгновенность возникновения этих явле-

ний под кистью художника служит как бы лишним доказательством их иллюзорности, мгновенности и нереальности бытия всех *дхарм*, о которой говорит буддизм.

[18] Выражение *цин—инь* — «ясный-тайный» встречается дважды, в пятой и одиннадцатой строке, и переведено нами по-разному. Применительно к образу человека — «светел и таен», а как характеристика произведения искусства — «открытость и скрытность». В «Надписи для храма „Ясности и потаенности"» *(цин—инь)* Су Дун-по, объясняя смысл этого выражения, соотносит скрытность *(инь)* со словами, а ясность, в этом контексте, может быть, даже проявленность,— с поступками. Все же выражение в целом служит для обозначения особого внутреннего состояния, при котором мысль освобождена от внешних образов и постигает истину интуитивно: «Во время ясности и затаенности мысль, [следуя за] мыслью, [на внешнем] не останавливается *(бу чжу)»* [24, т. II, цэ 9, с. 80].

[19] Внешние ворота монастыря.

[20] Чан ся — досл. «долгое лето», так назывался шестой месяц года.

[21] Выражение *чжань жань* может служить прекрасной иллюстрацией соприкосновения всех трех доктрин. *Чжань жань* имеет три важнейших значения: глубоко, ясно и спокойно. Это выражение, вероятно, восходит к тексту «Дао дэ цзина», где оно является характеристикой Дао и означает «глубокий» [78, с. 10—11]. В эпоху Сун философы различных направлений начали придавать первостепенное значение состояниям индивидуального сознания как важнейшим условиям постижения высшей истины. Су Дун-по часто употреблял *чжань жань* для обозначения определенного состояния сосредоточенности на высшем, где совмещались все три важнейшие характеристики слова. Например: «Углублен в себя (спокоен и ясен) и не взираю [с почтением] на истинных людей древности. А взираю лишь на ворота всех чудес» [24, т. II, цэ 7, с. 94]. «Ворота всех чудес» *(чжун мяо мэнь)* — выражение «Дао дэ цзина». Бытие, согласно 1-й главе этого текста, обнаруживает себя как определенность, небытие — как тайна. Единство бытия и небытия есть тайна тайн, «ворота всех чудес». Чтобы постичь эту тайну, необходимо прийти в состояние *чжань жань*. Оно же необходимо и в буддизме. Так Су Ши, изображая состояние Гуаньинь, пишет: «Я тихо сижу, погрузившись в покой, сознание и мысли застыли, молчат, я ясна (глубока, спокойна — *чжань жань*) как большое светлое зеркало, люди и духи, звери и птицы вперемежку предстают передо мной» [24, т. I, цэ 6, с. 112]. В эпитафии, написанной Су Дун-по, адресату этого письма дана следующая характеристика: «Корни его чисты от пыли, он покоен *(чжань жань)*, ясен и пуст» [1, 6, с. 113]. В послесловии к трактату Чжан Ши-ина «В защиту буддийского учения» юаньский сановник Юй Цзи так характеризовал то состояние углубленности, которое можно достигнуть, следуя учению Будды: «ясное спокойствие, таинственная просветленность, [сознание] сосредоточенно и спокойно *(чжань жань)*, не воспринимает ни одной отдельной *дхармы*» [44, с. 366]. Под влиянием буддизма состояние индивидуального сознания стало предметом пристального внимания и в неоконфуцианской мысли, в связи с чем состояние *чжань жань* стало актуальным и для философов-неоконфуцианцев. При этом значение его осталось почти таким же. Так, у одного из зачинателей неоконфуцианства, известного философа Чэн И (1033—1107), в «Записях бесед» имеется следующий диалог: «Вопрос: Радость и гнев относительно природы [человека] не то же ли самое, что волны по отношению к воде? Ответ: Это так. Спокойная *(чжань жань)*, ровная, подобная зеркалу поверхность воды — это ее природа *(син)»* [53, с. 217]. Чжу Си в связи с дуалистичной интерпретацией природы человека придавал состоянию *чжань жань* первостепенное значение, видя в нем проявление неизменной природы человека: «Некто спросил Чжу Си: Радость и гнев, за-

боты и горе — это то, чего не может не быть в сердце человека. Но если [там] есть хоть одно [из этих чувств], то сердце не может быть правильным, а сам человек не может совершенствоваться. Как здесь быть? [Чжу Си ответил:] Сердце человека покойно *(чжань жань)*, ясно и пусто. Потому-то оно и является хозяином всего человека. Такова его основная сущность. Однако радость и гнев, заботы и горе — это ответ [сердца] на воздействие [извне], и в этом его функция, которой не может не быть. Когда знание совершенно, а мысли искренни и не содержат ничего эгоистичного, тогда внешние вещи не воздействуют и сущность сердца тиха и неподвижна. Она пуста, как зеркало, и ровна, как весы» [50, т. II, с. 873].

По-видимому, *чжань жань* обладало достаточно цельным и самостоятельным смыслом и вне контекста и было достаточно модным, чтобы стать псевдонимом. Известно, что при династии Тан один из наставников школы Тянь-тай носил это имя (жил в 711—782 гг.), его же взял себе и известный литератор династии Мин монах Ся Дань-чэн, принадлежавший к интеллектуальному окружению учеников Ван Ян-мина.

[22] *У со дэ* — досл. «нет того, что [требуется] достигнуть, нечего достигать». Выражение известно китайским поклонникам учения Будды со времени появления в Китае первого буддийского текста, «Сутры в сорока двух главах», который, возможно, имел хождение в Южном Китае уже в середине I в. и никак не позже середины II в. В третьей главе этой сутры сказано: «Покинувший семью *шрамана* пресекает желания и отстраняется от привязанностей. Он познает источники своего сознания и проникает в глубокий смысл буддизма. [И тогда он приходит в такое состояние, когда] внутри ему нечего достигать *(у со дэ)*, а вовне — не к чему стремиться» [73, с. 4]. Согласно объяснению самого Су Ши, он употреблял это выражение как определенно буддийское, понимая под ним состояние высшего просветления, *ануттарасамьяксамбодхи*. Он полагал, что это состояние высшего просветления совершенно одинаково и равноценно по своему значению, независимо от того, кто его достиг — Будда, архат или любое другое живое существо [24, т. II, цэ 9, с. 66—67],— положение, с которым было очень трудно примириться иерархически мыслящим конфуцианцам.

[23] «Славословие в честь храма „Шести созерцаний"» представляет собой, в сущности, развернутую интерпретацию знаменитой гатхи из сутры «Ваджрачхедика праджняпарамита», служившей объектом многочисленных комментариев. Сутра «Ваджрачхедика праджняпарамита» является одним из наиболее ранних текстов в литературе по *праджняпарамите* и входит в состав «Махапраджняпарамита-сутры» [101, с. 64—65]. Основная идея «Ваджрачхедики» — безотносительность и принципиальная неопределимость абсолюта и всего того, что связано с истинной реальностью. Гатха о шести уподоблениях *(лю юй)* относится к последней части сутры, где анализируется неопределенность или нереальность всех *дхарм*:

Все, что является дхармами,
Подобно сну и наваждению, подобно пузырю и тени,
Подобно росе и подобно молнии.
Вот как следует на них смотреть [37, с. 752].

Комментаторы, добавляя к этим шести уподоблениям еще три, группируют их по три и относят к различным аспектам гносеологии; при этой классификации шесть образов цитированной гатхи оказываются связанными с характером наших восприятий и с представлениями о времени: наваждение, роса и пузыри — образы, раскрывающие характер восприятия, или органов восприятия *(ци шэнь шоу юн)*; сон, молния и облако (а не тень, как в тексте сутры) — образы иллюзорности времени [57, с. 872]. Общий смысл — субстанция *дхарм* пуста *(фа ти кун е)* [57, с. 872]. Та же проблематика с помощью сходного набора образов — десяти уподоблений — обсуждается и в тексте «Махапраджняпарамита-шастры» [171,

с. 101—106]. «Славословие в честь храма „Шести созерцаний"» не придерживается строго какой-либо комментаторской традиции. Это достаточно свободная вариация на традиционную тему, где общепринятые в буддийской литературе образы использованы для решения индивидуальной темы, и потому при определении их значения необходимо учитывать не только комментарии на сутру, но и текст славословия в целом.

[24] Смысл этой строки соотнесен с буддийским представлением о «четырех невидимых». Рыба не видит воды, человек — ветра, заблуждающийся — природы своего сознания, а достигший просветления — пустоты, поскольку он вышел за пределы конкретных форм сознания. Поэт с помощью сопоставления состояния сна и бодрствования хотел, вероятно, подчеркнуть всю ограниченность возможностей обычного сознания, которое, выйдя из состояния сна, когда оно не видело даже собственного тела, переходит в состояние бодрствования, где оно различает свое тело, но продолжает не видеть истинной природы своего сознания. Намерение поэта, по-видимому, состояло в том, чтобы показать, что обыденное сознание столь же недостоверно, как и сновидения, а потому необходимо еще одно «пробуждение», которое столь же радикально изменит обыденное сознание как переход от сна к бодрствованию.

[25] Су Дун-по, уподобляя сознание сну, следует скорее тому значению сна, которое он имеет в десяти, а не в шести уподоблениях, где сон фигурирует как образ прошедшего времени: воспоминание о прошлом напоминает сон, настоящее мгновенно и подобно молнии, тогда как неопределенное будущее имеет сходство с облаком [32, с. 781]. «Махапраджняпарамита-шастра» наполняет этот образ иным значением: спящий человек принимает сновидение за реальность, проснувшись же, понимает свою ошибку; точно так же невежественный человек принимает за реальность иллюзорный мир, ему необходимо еще раз проснуться, чтобы постичь истину [17, с. 103].

[26] Эта строка соотносится с содержанием шестого созерцания, во время которого сознание приобретает способность за краткий миг воссоздать весь мир. Поэтому здесь имеется в виду, вероятно, постижение сознанием миллионов *дхарм*, составляющих мир.

[27] Обычно под термином *лю гуань* («шесть созерцаний») имеются в виду пять аспектов природы бодхисаттв плюс равное Будде знание. Эти пять аспектов включают: 1) Избавление от иллюзий во времени и пространстве. 2) Способность различения природы всех феноменов. 3) Постижение пути. 4) Достижение совершенной мудрости. 5) Достижение мудрости, равной *бодхи*. 6) Достижение мудрости, равной Будде. Описанные в славословии Су Дун-по «шесть созерцаний» не совпадают с перечисленными выше, но составлены по сходному плану. Так, три первых направлены на постижение различных аспектов иллюзорности эмпирического мира. Первое говорит об иллюзорности мысли, второе — психики, третье — отдельной жизни, три последующих описывают поэтапное приобретение все большей мудрости: освобождение от тени, т. е. от эмпирии, постижение абсолюта как пустоты и, наконец, достижение такой же мудрости, как и у самого Будды.

ЧЖУ СИ (1130—1200)

Чжу Си известен в истории прежде всего как классик неоконфуцианской философии. Он сумел синтезировать ряд довольно разнородных интеллектуальных течений, спонтанно возникавших в рамках конфуцианской традиции с конца ди-

настии Тан [75, с. 85—125], и создать на этом фундаменте стройную философскую систему, настолько прочную, что она в течение многих веков могла играть роль официальной догмы не только в Китае, но и в Корее и в Японии [7, с. 222—240, 274—296].

В основе его учения лежало понятие *ли*, высший принцип, которому следовало все сущее, равно как и мироздание в целом. Цель учения состояла в том, чтобы снабдить конфуцианца-практика необходимым метафизическим обоснованием его деятельности. В этом плане всю философию Чжу Си можно охарактеризовать как враждебную буддизму, более того, как конфуцианский ответ на вызов буддийских метафизических теорий. Однако взаимоотношения с буддизмом этим далеко не исчерпывались.

Давно замечено, что неоконфуцианство многое заимствовало у буддизма, более того, что оно возникло в тесной близости с неортодоксальными традициями, в чем оно потом не желало признаваться. И сам глава новой школы — Чжу Си может служить тому примером. Естественно возникает вопрос: как это могло произойти? Нам кажется, что здесь многое объясняет довольно свободное соединение конфуцианской догмы с государственной властью.

Государство потребляло «готовый продукт», который формировался в основном непосредственно под воздействием среды, а не власти. Оно теоретически, конечно, стояло на страже официальной догмы, но на практике ограничивалось лишь охраной авторитета царствующей династии и борьбой с «еретическими учениями», представлявшими непосредственную угрозу его существованию. Контроль же над официальным мировоззрением осуществлялся достаточно «либерально», оставляя конфуцианству как интеллектуальному течению довольно широкие возможности, что, естественно, приводило к множеству индивидуальных толкований основных конфуцианских положений, к появлению множества учителей, традиций и школ в рамках одного мировоззрения. На этом уровне, т. е. у бесчисленной массы конфуциански образованных людей, рассеянных по всем районам огромной империи и занимавшихся не службой, а обучением или тем и другим, или ушедших куда-нибудь в горы и наставлявших добровольных учеников, ортодоксальная традиция могла тесно, органически переплетаться с еретическими, а ученики таких наставников, несмотря на все свои старания, часто не могли освободиться от влияния неортодоксальных идей всю свою жизнь. Так было и с Чжу Си.

К этому надо добавить, что в XI—XII столетиях конфуцианская мысль чувствовала себя сравнительно свободно и

не была скована официально утвержденной догмой. Санкционированное свыше толкование пяти классических текстов танского времени уже утратило свою силу. Никто из теоретиков не считал себя обязанным следовать за «Правильным значением пяти классических текстов» («У цзин чжэн и»), составленным по приказу танского императора комиссией во главе с Кун Ин-да (574—648). Каждый крупный теоретик пытался сам открыть (*цзы дэ*) основной смысл конфуцианской традиции, выбирая для этого наиболее подходящий для себя текст. Так Сунь Фу (992—1027) и Ши Цзе (1005—1045) сосредоточились на «Чунь цю» («Весна и осень»), тогда как Ван Ань-ши, Сыма Гуан, Чжан Цзай и Чэн И комментировали каждый на свой лад «Книгу перемен». Своим толкованием летописи «Чунь цю», «Выявление скрытого принципа почитания государя в летописи „Весна и осень"» Сунь Фу как бы начал движение за поиски нового смысла (*синь и*), которое достигло апогея с появлением комментариев Ван Ань-ши на «Книгу песен», «Книгу документов» и «Ритуал [династии] Чжоу» («Чжоу ли») [62, с. 82]. Авторитет Ван Ань-ши был одно время так велик, что его комментарии стали считаться «новой наукой». Однако обрести статус официальной догмы им не удалось. То же самое случилось и с доктриной братьев Чэн. Единомышленники хотели сделать Чэн Хао единственным представителем истинной конфуцианской традиции, идущей от Мэн-цзы [34, с. 510], но этому мнению до появления Чжу Си не суждено было стать общепринятой истиной. Да и само их философское наследие подверглось столь сильному переосмыслению, что ни о какой стандартизации конфуцианской доктрины на основании учения братьев Чэн не могло быть и речи. В такой идеологической атмосфере и начался путь молодого Чжу Си.

Формирование Чжу Си как философа. Как и положено каждому правоверному конфуцианцу, Чжу Си потратил свои юные годы, читая со своим отцом «Сы шу» («Четверокнижие») и «Сяо цзин» («О сыновней почтительности»). После смерти отца, который умер, когда Чжу Си было около 14 лет, он продолжает свои занятия под руководством Лю Бай-шуя (1091—1149), Лю Пин-шаня (1101—1147) и Ху Цзи-ци (1086—1162) [111, с. 53]. Личности первых учителей Чжу Си вполне заслуживают того, чтобы сказать о них несколько слов.

Ху Цзи-ци (Ху Сянь), сын Ху Ань-го (1074—1138) [59, с. 76]. Совместно с Лю Мянь-чжи учился у наставника Цяодина традиции толкования «Книги перемен», полученной последним непосредственно от Чэн И [1] [16, цз. 8, с. 29а]. Увлекался также буддизмом и даосизмом. Затем Ху Цзи-ци посе-

лился в горах неподалеку от родины Чжу Си, в уезде Чунань[2], где жил своим трудом, обрабатывал землю и продавал лекарства. Много странствовал [16, цз. 8, с. 29а].

Лю Мянь-чжи (Бай-шуй, Чжи-чжун). Учился у наставника Цяо-дина вместе с Ху Сянем, у Лю Ань-ши и Ян Ши, ученика братьев Чэн, имевшего склонность как к буддизму, так и к даосизму [16, цз. 9, с. 6а]. Окончив учебу, вернулся в Чунань. Сам построил себе «травяную хижину». Жил своим трудом, обрабатывал землю. Свободное время отдавал чтению книг. Он «был безмятежен и не имел мирских устремлений» [16, цз. 8, с. 29а]. Встречался лишь с Ху Сянем и Лю Цзы-хуэем, с которыми занимался обсуждением теоретических проблем.

Лю Цзы-хуэй (Пин-шань, Янь-чжун). Конфуцианский ученый, уединенно живший в горах Уишань. В молодости увлекался буддизмом и даже овладел техникой *дхьяны*. Полагал, что конфуцианская и буддийская традиция едины. Поддерживал дружеские отношения с Ху Сянем. После знакомства с Чжу Си много странствовал вместе с ним [16, цз. 8, с. 28б].

Как можно видеть, всех троих объединяет прежде всего философское наследие конфуцианской школы братьев Чэн. Все трое — ученики их учеников. Однако за те два поколения, которые отделяли Чжу Си от братьев Чэн, их философское наследие прошло через сознание людей, испытывавших сильную склонность к буддизму и неодолимую тягу к отшельничеству. Так, минский мыслитель, противник конфуцианской ортодоксии и поборник синтеза «трех учений» Линь Чжао-энь писал: «Учившихся у братьев Чэн было очень много, но [из них] Мин-дао больше всех любил Чжун-ли, а И-чуань — Дин-фу. Но оба ученика любили буддизм» [16, цз. 8, с. 25б]. Чжун-ли — это псевдоним Ян Ши [26, т. 8, с. 3414—3416], Дин-фу — псевдоним Ю Цзо [26, т. 8, с. 3413]. Оба находились в весьма близких отношениях со своими учителями. Известно, что они долго и преданно ухаживали за больным Чэн И. После смерти своих учителей они продолжали развивать их традиции. Ю Цзо прославился своими комментариями на тексты классиков, Ян Ши считается основателем южной школы духовных наследников братьев Чэн (*дао нань сюе пай*), традиции которой и воспринял Чжу Си. Линия наследования изображается обычно таким образом: от Ян Ши к Ло Цун-яню, от Ло к Ли Туну[3], от Ли Туна к Чжу Си [34, с. 2, 595]. Тем не менее еще при жизни братьев Чэн было замечено, что и Ян Ши и Ю Цзо склоняются к буддизму. Линь Чжао-энь причисляет к интересовавшимся буддизмом и даосизмом и третьего утвержденного конфуцианской традицией преемника братьев Чэн — Се Лян-цзо [16, цз. 9, с. 6а][4].

Се Лян-цзо по прозванию Шан-цай — по названию местности в пров. Хэнань, откуда он был родом,— второе имя — Сянь-дао (1050—1103) [26, т. 8, с. 3413], получил звание *цзиньши* в 1085 г. и занимал ряд официальных должностей окружного значения. Он считал себя конфуцианцем и учеником Чэн Хао, но на самом деле очень сильно тяготел к школе *дхьяны* [105, с. 26—27]. Под воздействием своего учителя он много внимания уделял индивидуальному интуитивному опыту. Его определение различий между буддистами и конфуцианцами относительно природы человека и его сознания получило широкое хождение в философской литературе. И Чжу Си и Линь Чжао-энь обращались к формулировке Шан-цая [105, с. 27, 94; 16, цз. 8, с. 7а—8б], который считал, что буддисты называют природой (*син*) то, что конфуцианцы принимают за сознание (*синь*).

К этому же ближайшему окружению братьев Чэн можно отнести и Люй Си-чжэ [26, т. 6, с. 2822]. Люй учился не только у Чэн И и Чэн Хао, но и у Чжан Цзая. Он сделал успешную карьеру и занимал ряд крупных должностей. Так же как и три предыдущих ученика, сильно тяготел к *дхьяне*, следуя в этом увлечении по стопам своего отца [5].

Оппонентом увлекающихся буддизмом выступал Люй Бэнь-чжун. Во всяком случае, он часто фигурирует в качестве партнера в диалоге с перечисленными лицами о допустимости совмещения конфуцианской доктрины с буддизмом. Так, спрашивая об этом Ю Цзо, Бэнь-чжун подчеркнул, что Путь конфуцианцев заключается в том, чтобы согласовываться с нормами поведения в отношениях отец—сын, государь—подданный, муж—жена, старший—младший и между друзьями и таким способом стать совершенномудрым, тогда как Путь буддистов требует отказа от всех этих норм [16, цз. 8, с. 8б—9а]. Вопрос, как можно видеть, заключал ответ, но Ю Цзо избежал ловушки и ответил, что конфуцианцы, как правило, не знают буддийской литературы, а это мешает их возможности вступать с буддистами в дискуссию [16, цз. 8, с. 9а]. Си-чжэ, который имел чаньского наставника и часто высказывался о сходности учения Шакьямуни и доктрины совершенных мудрецов, на вопрос Бэнь-чжуна, зачем изучать буддизм тем, кто видит далеко, ответил: «Чтобы разглядеть то, что находится рядом» [16, цз. 8, с. 12а].

Несмотря на все свои увлечения *дхьяной*, ученики братьев Чэн продолжали считать себя конфуцианцами. Так, например, Ян Ши, который дружил с буддийским наставником Цзун-ю из Дунлиня и обсуждал с ним различные теоретические проблемы, будто бы сказал ему, что чань хоть и высокая

теория, но достичь того же, что и конфуцианство, она не может [16, цз. 8, с. 17а].

Если после проделанного нами экскурса мы вновь возвратимся к Чжу Си и обнаружим, что он увлекся *дхьяной*, то это событие покажется нам вполне закономерным, ибо та конфуцианская традиция, с которой он соприкоснулся, была буквально пропитана идеями школы *чань*. Сам Чжу Си следующим образом описал этот поворот.

«В возрасте 14—15 лет я обратил внимание на *дхьяну*. Встретив однажды у больного старика одного монаха, я попытался заговорить с ним, но он только слушал [то, что я ему говорил], не отвечая ни да, ни нет. Позднее этот монах сказал Лю[6], что я превосходно понял *дхьяну*. Лю передал мне это, и я вообразил, что этот монах постиг важные и труднодоступные истины [чаньского учения]. Я стал его спрашивать и установил, что он говорит очень хорошо» [104, с. 211].

По всей вероятности, Чжу Си так описал встречу с Цянь Кай-шанем, учеником известного наставника *дхьяны* Да-хуэя (1089—1163)[7].

Уже в этот ранний период формирования будущего философа у него проявились некоторые специфические особенности его интеллекта. Цянь Кай-шань был сторонником динамической практики в *дхьяне* и придерживался мнения, что просветления легче всего достичь через *гун ань* (*коан*), т. е. методом «созерцающей слово *дхьяны*» (*кань хуа чань*). Чжу Си в этот период не любил действия и предпочитал ему покой[8]. Поэтому он выбрал другую разновидность *дхьяны*, более спокойную, согласно которой просветление достигалось методом безмолвного созерцания, который практиковался в школе «молчащей сияющей *дхьяны*» [111, с. 53]. В философском развитии Чжу Си эта тенденция давала знать себя долгие годы и определила направление его развития как конфуцианца в сторону *вэй фа*, состояния нерастраченных, сохраненных в себе потенций.

Период увлечения Чжу буддизмом не был кратким. Он продолжался, вероятно, лет до 23—24[9]. Во всяком случае, известно одно стихотворение, написанное Чжу Си в возрасте 24 лет, текст которого достаточно ясно говорит о симпатиях молодого философа:

В [одиноком] жилище я один и без дел,
Листаю страницы книги Шакьямуни,
На краткий миг отряхнув пыль забот,
Поднимаясь над миром[10], сливаюсь с Дао,
Садовая калитка скрыта зарослями бамбука,
Птицы поют, а в горах прошел дождь,

Постигаю этот принцип недеяния,
И мысли и тело покойно естественны

[111, с. 53].

После сдачи экзаменов в 1148 г. Чжу Си получил в 1151 г. официальное назначение и, покинув родной уезд Чунань, отправился к месту службы в уезд Тунань округа Цюаньчжоу пров. Фуцзянь. По дороге он встретился с Ли Янь-пином (1093—1163), которому суждено было стать новым наставником Чжу Си.

Новый наставник был личностью весьма примечательной. В неоконфуцианской традиции, идущей от братьев Чэн, он считался учеником и преемником Ло Цун-яня (1072—1135). Ли Тун не служил, он предпочел уединенную жизнь отшельника[11]. Однако слава мыслителя и знатока конфуцианских классиков привлекала к нему многих, желавших стать его учениками. Среди них оказался и Чжу Си[12].

Как можно видеть, Чжу Си сталкивался с весьма определенными конфуцианскими наставниками. Все они испытывали неодолимое влечение к эскапизму, практически реализуя его в своей жизни. Независимо от того, интересовались они буддизмом или нет, от мира, в конфуцианском понимании этого слова, они все стремились уйти.

Период влияния на Чжу Си Ли Янь-пина был достаточно долгим. Он длился около десяти лет[13]. К концу его Чжу Си достиг уже возраста 33 лет, пришла пора стать самостоятельным мыслителем. Сам он таким образом описал поворот в своем мировоззрении от буддизма к конфуцианству: «Наставник Ли был прямым и серьезным человеком и совершенно не обладал искусством вести [пустые] разговоры. Он непрерывно заставлял меня читать слова совершенных мудрецов. И я оставил на время *дхьяну*, хотя и продолжал считать, что в ней есть свой собственный смысл, и начал читать книги совершенномудрых. По мере того как я читал и перечитывал их день за днем, я начинал понимать, что слова совершенномудрых постепенно начинают заинтересовывать меня. Затем, вновь вернувшись к буддизму, я начал понемногу замечать в нем недостатки и несоответствия» [104, с. 214].

В 1163 г., т. е. в год смерти своего конфуцианского наставника, Чжу Си в письме к Ван Ин-чэню, крупному столичному чиновнику, возглавлявшему одно время министерство чинов и являвшемуся тем не менее учеником уже упоминавшегося нами наставника *дхьяны* Цзун-као, писал: «В другом месте Вы мне говорили о доктринах буддизма. На следующий день, так как я не смог избавиться от некоторых сомнений и определенного непонимания, я обратил-

ся к Вам с просьбой объяснить их. Я боюсь затруднить Вас, но, если Вы при Вашем высоком интеллекте снизойдете до ответа, я буду Вам бесконечно благодарен.

Некогда я считал Будду своим учителем и почитал его Путь. Я занимался [буддизмом] со рвением, но, однако, не добился ничего. Позднее я стал сравнивать [с ним] доктрину благородного мужа (*цзюнь-цзы*), выясняя, что находится на первом плане, что на втором, что необходимо и что лишено значения, и тогда я сразу отошел от буддизма, чтобы посвятить себя нашему учению. Вначале, однако, не проходило и дня без того, чтобы буддийское учение не занимало мой ум, и я думал, что настанет время, когда я, закончив заниматься нашим учением, вновь вернусь к буддизму, что сделать это еще не поздно, [как я себе говорил], ибо я не осмеливался оставить [конфуцианство] тотчас же. Однако, после того как прошел год или два, в моем сознании возникло [некоторое] самоуспокоение. Не то чтобы я обрел истину в себе самом, но я стал стремиться найти ее во внешних, [небуддийских] учениях, чтобы добиться того, чего я не сумел достичь вначале, [изучая буддизм].

Те из предшествующих поколений, кто не смог забыть буддизм, находились, возможно, в таком же спокойном состоянии, как и я, а может быть, даже и в еще более стабильном. Но это не легко выяснить с помощью словесного спора. По моему скромному мнению, я должен только еще дальше продвинуться в нашей науке, чтобы установить, что истинно, а что ложно [в их] спокойствии, и тогда можно будет ответить на вопрос, почему люди предшествующих поколений не обретали спокойствия в нашем конфуцианстве, а искали и находили его только в буддизме» [104, с. 214—216].

Нам кажется, что описание самим Чжу Си своего перехода от буддизма к конфуцианству обнаруживает несколько весьма существенных моментов. Отметим прежде всего, что в нем нет и тени чего-либо похожего на переход от ереси к ортодоксии. Конфуцианство предстает перед нами в словах Чжу Си просто как сфера интеллектуальных интересов, полностью отделившаяся от необходимого для экзаменов знания классических текстов. Их надо было знать на экзаменах, и только. Существует весьма примечательное свидетельство самого Чжу Си о том, как он сдавал экзамены. По его собственному признанию, во время экзаменов он воспользовался идеями и манерой дхьянистов и стал отвечать экзаменаторам в стиле чаньских парадоксов. «В то время,— замечает Чжу Си,— мой стиль не казался столь странным, каким бы он выглядел теперь» [104, с. 211]. Это говорит о том, что манера ответов «а ля *дхьяна*» не была во времена моло-

дости Чжу Си большой редкостью, но что впоследствии эта мода пошла на убыль, вероятно под влиянием возрожденной конфуцианской мысли. Буддийская традиция присовокупляет к этому факту новые детали, очевидно вымышленного характера. Так, Ю Юй в «Записях диалогов наставника *дхьяны* Да-хуэй Пу-цзюе», написанных в 1252 г., сообщает, что когда учитель Чжу Си — Лю Пин-шань проверил ученическую сумку Чжу Си, то он нашел там только записи чаньских диалогов, благодаря усвоению которых тот не только успешно сдал экзамены, но и пронес идеи *дхьяны* через всю свою жизнь [104, с. 225]. Чжу Си был не единственным конфуцианцем, чей успех на экзаменах буддизм относил на свой счет. Буддийская идея воздаяния, ставшая неотъемлемой частью популярных народных верований, весьма наглядно могла быть проиллюстрирована именно на примере сдачи экзаменов. (См. во второй главе «Неофициальной истории конфуцианцев» рассказ ученого по имени Ван о том, что лучшая часть его сочинения была написана чудесным образом [31, с. 20—21]. Другой пример: «Странные истории в экзаменационных залах» — произведение, относящееся к периоду поздней Цин [115, с. 267].) Так буддизм проник в святая святых конфуцианцев — в экзаменационный зал [14].

Подлинный интеллектуальный интерес мог быть направлен в любую сторону. Так, провинциальный чиновник Чжу Си тяготел к конфуцианству, а министр чинов Ван Ин-чэнь — к *дхьяне* [15]. И это было их личным делом, которое они выясняли в личной переписке. И здесь не было никакой крамолы со стороны Ван Ин-чэня и ничего общественно значимого со стороны Чжу Си, ибо его переход к конфуцианству осуществился не под влиянием каких-либо соображений общественного характера, а исключительно в силу интеллектуального влечения. Одна доктрина перестала удовлетворять, и человек перешел к другой.

Существенными, на наш взгляд, являются и те требования, которые Чжу Си предъявлял конфуцианству и буддизму. Он оценивал их с точки зрения своего внутреннего состояния, что безусловно говорит о влиянии буддийских идей, делавших акцент именно на этом моменте. Истина, как внутреннее переживание, не была чужда и конфуцианству, но в нем бесспорно доминирующее положение занимали образец и традиция, т. е. вещи, прямо противоположные внутреннему осознанию.

Остается еще добавить, что Чжу Си определил это внутреннее состояние как спокойствие (*цзин*), что не только отражало индивидуальные особенности его личности, но и яв-

лялось, несомненно, наследием, полученным им от «молчащей сияющей *дхьяны*».

Если обратиться теперь ко взглядам Ли Янь-пина, то окажется, что поворот в мировоззрении Чжу Си не был радикальным. Правда, он перешел от одной традиции к другой, от одних текстов к другим, но диффузия идей *дхьяны* в конфуцианство было настолько сильной, что доктрина Ли Янь-пина начинает казаться иногда конфуцианской на словах и чаньской на практике. Ли Янь-пин учил молодого философа сохранению истинного сознания (*цунь синь*) [16] и самоусовершенствованию (*хань ян*) [17]. И то и другое положение восходило к Мэн-цзы. Следование им, по мнению Ли Янь-пина, должно было привести к состоянию непроявленности, при котором все чувства «находятся в центре» (*си ну ай лэ вэй фа чжи чжун*) [111, с. 54]. Формулировка *вэй фа* («непроявленное») вошла в моду задолго до него. Так, современник Су Ши — Е Мэн-дэ писал в своих заметках, что с недавних пор ученые много говорят о *вэй фа*, и связывал это с усиленным вниманием конфуцианцев к тексту «Чжун юна» [15, с. 1, 5]. По-видимому, впервые ему придали первостепенное значение Чэн Шин-дао и Чэн И-чуань. От них оно перешло к их ученикам Ян Ши и Ло Цун-яню, последний же был наставником Ли Туна. Однако, несмотря на весь блеск имен и очевидную связь с неоконфуцианской традицией, положение о центре непроявленности больше напоминало школу *чань*, чем традицию Мэн-цзы, к которой оно возводилось.

Выражение *вэй фа* восходит к 1-й главе «Чжун юна», в которой излагается теория неуклонного и непрерывного следования Дао, в связи с чем совершенный муж оказывался вынужденным непрерывно следить за своим внутренним состоянием и заниматься постоянным самоконтролем. В этом контексте и обсуждался вопрос о состоянии выраженности и невыраженности чувств: «Когда чувства радости и гнева, горя и наслаждения еще не выражены, это называется центром, когда же [они] выражены в должной мере, это называется гармонией. Центр есть великая основа Поднебесной, а гармония — следование Путем. Когда центр и гармония достигнуты, то Небо и Земля находятся на своих местах и все десять тысяч вещей произрастают и развиваются [нормально]» [95, с. 248—249].

Как можно видеть, в «Чжун юне» *вэй фа* не занимает центрального положения. Речь идет об основах идеального порядка в Поднебесной, о важности следовать Дао и о необходимости соблюдать при этом самоконтроль. В связи с этим выделено определенное состояние, предшествующее моменту выражения чувств вовне. Под влиянием буддистов,

уделявших большое внимание потенциальным возможностям нашего сознания, в возрожденной конфуцианской традиции *вэй фа* приобрело первостепенную важность. Изменилась сама структура конфуцианского знания, личные усилия, направленные на интериоризацию основных положений, стали первым и необходимым шагом в обучении, и многим, как можно видеть на примере учителей Чжу Си, только это и казалось необходимым. У Чэн И в «Записях бесед» имеется диалог, в котором он, отвечая на вопросы своего ученика Су Цзи-мина, разъясняет содержание понятия *вэй фа*. «Су Цзи-мин спросил: „Срединный путь и то, что называют центром, когда чувства радости и гнева, горя и наслаждения еще не выражены, это одно и то же или нет?" [Чэн И] ответил: „Нет. Когда чувства радости и гнева, горя и наслаждения не выражены, то о них говорят, что они внутри[18]. Здесь знак один и тот же, но употреблен он в различных [значениях]". Некто спросил: „Можно ли стремиться к центру, до того как чувства радости и гнева, горя и наслаждения [придут в состояние] невыраженности (*вэй фа*)?" [Чэн И] ответил: „Нельзя... Если говорить о сохранении и питании[19] в момент, когда чувства радости и гнева, горя и наслаждения находятся в состоянии невыраженности, то [их практиковать] можно. Если же говорить о стремлении к центру в момент, когда чувства радости и гнева, горя и наслаждения находятся в состоянии невыраженности, то [его осуществлять] невозможно"» [53, с. 215—216].

Из этого диалога можно заключить, что *вэй фа* в философии Чэн И рассматривалось как отдельное состояние, тесно связанное с процедурами «сохранения и питания». Ли Тун сделал еще больший акцент на характере внутреннего состояния, на важности полной интериоризации. Он иллюстрировал важность этого положения, противопоставляя двух учеников Конфуция — Цзы-гуна и Янь Юаня[20]. Если для первого слова учителя так и остались словами, то второй сумел их «воплотить в себе» [50, т. III, с. 1694], увидеть их основной смысл и приобрел способность «не иметь такого, что бы он не мог постигнуть» (*у со бу тун*) [50, т. IV, с. 1694]. Среди новейших философов Янь-пин выделял Чжоу Дунь-и за его способность носить свои мысли «в груди» [50, т. IV, с. 1694]. Ли Тун, вероятно, хотел подчеркнуть полное усвоение учения и превращение его во внутренний мир самого философа. Этим контекстом и определялась важность *вэй фа* и текста «Чжун юна» в целом. «В традиции школы совершенномудрых,— говорил Ли Тун,— это как раз та книга, с помощью которой достигают просветления[21]. Последующие школы не оставили подобного текста. Но во всем сочинении

важнейшим является положение о так называемом центре невыраженности чувств радости и гнева, горя и удовольствия. Если этот принцип только запомнить и затем повторять, то разве от этого будет толк? Необходимо воплотить его в себе» [50, т. IV, с. 1694].

Ли Тун считал это состояние ключевым и полагал, что «именно здесь находится великая основа познания Поднебесной» [50, т. IV, с. 1694].

По мысли Ли Туна, *вэй фа* предназначалось для повседневной практической деятельности конфуцианского чиновника. Однако сам он, насколько можно судить по его биографии, не смог соединить свой идеал с практикой. Его ученик Чжу Си также скоро заметил, что уделение исключительного внимания своему внутреннему состоянию плохо согласуется с ежедневной практической деятельностью, от которой он в отличие от своего учителя отказываться не хотел. В результате волей-неволей Чжу Си вынужден был после смерти Ли Янь-пина заняться пересмотром своих философских взглядов, в чем ему помогла встреча с Чжан Нань-сюанем (он же — Чжан Ши и Чжан Цзин-фу), с которым он впервые встретился в возрасте 34 лет, когда ездил в столицу подавать доклад трону, где он излагал свои соображения о принципах взаимоотношений с чжурчжэнями.

Интересно отметить, что отец Нань-сюаня Чжан Цзюнь был другом наставника «активной *дхьяны*» Цзун-као, с учениками которого Чжу Си уже приходилось сталкиваться неоднократно. Сам Чжан Нань-сюань также придавал большое значение действию, чем и привлек Чжу Си, который к тому времени уже совершенно четко осознал трудность согласования принципа *вэй фа* с практической деятельностью. Чжан Нань-сюань считал, что абсолютную реальность надо познавать не в состоянии покоя, а в динамике, в процессе, уметь различать его признаки в самых тривиальных вещах и в повседневной практике. «Нет высшего принципа (*ли*),— учил Чжан Нань-сюань,— который бы не был присущ с самого начала конкретным действиям, и нет конкретных действий, которые бы не основывались изначально на принципе» [50, т. IV, с. 1535]. Весь пафос системы взглядов Цзин-фу в том, что следует заниматься абсолютом, проявленным в конкретной реальности. Это было как раз противоположное тому, что Чжу Си слышал от Ли Туна, полный поворот от *вэй фа* («неявленного») к *и фа* («уже явленному», «выраженному») [111, с. 56].

Однако Чжу Си вскоре почувствовал уязвимое место концепции Чжан Нань-сюаня, поняв, что погоня за признаками абсолюта во внешнем лишает познающий субъект внутрен-

18 Зак. 520

ней стабильности [111, с. 58]. Под влиянием изучения философского наследия Чэн И Чжу Си решает синтезировать доктрины двух своих наставников и разрабатывает систему взглядов, включающую два равноправных состояния сознания. Первое — *вэй фа*. Это центральное состояние. Оно достигается через *цзин* («почтительность»), что в философии Чжу Си приобретает значение сосредоточенного внимания к своему внутреннему миру [104, с. 219—220][22]. На этой стадии необходимо было заниматься и «сохранением сознания».

Этот синтез привел Чжу Си к «Чжун юну», в первой главе которого также изложено учение о двух состояниях, *чжун* — «срединном»,— которое, переходя в практику, превращалось в *хэ* — гармонию. Важность первой стадии определяется тем обстоятельством, что истинный Путь не терпел отклонения от него даже на мгновение, а в человеке была заложена возможность такого отклонения. В специальном этюде «Рассуждение о первой главе „Чжун юна"» Чжу Си определил эту возможность как «искушение вещами», т. е. искушение внешним [50, т. III, с. 1203]. «Искушение вещами» влекло за собой целый ряд последствий: такой человек не мог определиться (*цзы дин*), в результате этого в его «великой основе», т. е. в его внутреннем состоянии, что-то оказывалось незаконченным, когда же он переходил к практике, то гармония ее оказывалась несовершенной, общемировое гармоническое развитие в результате этого, конечно, не прекращалось, но человек как бы отпадал от этого магистрального направления. Чтобы этого отпадения не произошло, человек, стремящийся к единству с Дао, должен был неустанно следить за своим внутренним состоянием.

В специальном этюде «Рассуждение о [состояниях] выраженности и невыраженности» [50, т. III, с. 1203] Чжу Си рассмотрел все сказанное братьями Чэн по этому поводу и пришел к выводу, что *вэй фа* — это такое состояние сознания, когда конкретные мысли в нем еще не возникли и внешний мир на него еще не действует. «Это такое время, когда субстанция сознания пребывает в спокойном и неподвижном состоянии и когда субстанция природы Небесного веления (*тянь мин*) заимствуется [субстанцией сознания] и воплощается в нем» [50, т. III, с. 1204]. Обсуждая точки зрения на *вэй фа* братьев Чэн и своего единомышленника Люй Цзуцяня[23], Чжу Си замечал, что состояние центра отчасти напоминает сознание новорожденного [24]: оно так же далеко от корыстных желаний и не знает фальши. Однако сознание новорожденного лишено постоянства, и тем оно отличается от «пребывания в центре» [50, т. III, с. 1204]. Сходный круг

вопросов рассматривается Чжу Си в его 20-м письме к своему ученику Линь Юн-чжуну, где он еще раз подчеркнул, что *чжун* и *хэ* — это два состояния Дао, которые применительно к человеку называются *вэй фа* и *и фа* и которые, будучи дополнены внимательностью (*шэнь ду*), ведут к достижению великой основы (*да бэнь*) и воплощению Дао в человеке [49, с. 21а—21б]. Достигнув совершенства в «великой основе», т. е. в своем внутреннем мире, человек должен обратиться к внешнему миру, и обратиться не как созерцатель, а как деятель.

После того как познающий субъект достигает внутреннего совершенства, он должен обратиться к внешнему миру и заняться исследованием внешнего — *гэ у*. Чжу Си заимствовал этот термин в «Да сюе» и истолковал его в смысле познания во внешних вещах той абсолютной реальности, которая уже обнаружена познающим субъектом в своем внутреннем мире[25].

В комментарии на текст «Да сюе» Чжу Си так изобразил механику познания внешнего мира: «В интеллекте человека нет ничего такого, о чем бы он не имел [определенного] представления, а в Поднебесной нет такой вещи, которая бы не имела принципа *ли*. Однако принципы *ли* выражены [в вещах] не до конца, а потому и знание страдает неполнотой. Поэтому при помощи изучения „Да сюе“ необходимо заставить обучающегося подходить ко всем вещам в Поднебесной, руководствуясь тем, что о них уже известно, [с тем чтобы] исследовать их еще больше и стремиться найти их предел. Когда однажды после длительных усилий [он] вдруг пронзит [их мыслью], тогда и в грубой внешней оболочке вещей, и в их скрытом внутреннем содержании не останется ничего недоступного, а в самой субстанции и в функциях [его] индивидуального сознания не останется ничего неясного. Это и называется познанием вещей (*у гэ*), это и называется пределом знаний» [53, с. 245—246].

На основе синтеза двух состояний — *вэй фа* и *и фа* — Чжу Си создал к середине 70-х годов свою философскую систему, высшей реальностью в которой был «Великий предел» (*тай цзи*), основной категорией — пронизывающий все и присущий всему принцип *ли*, а основным направлением — исследование внешнего мира в целях практической деятельности. В нашу задачу не входит изложение доктрины Чжу Си, ее можно найти в обширной специальной литературе[26], для нас существенно другое — обратить внимание на то, каким путем пришел Чжу Си к созданию своей доктрины. В этом плане интересно отметить, что траектория философского развития Чжу Си говорит о том, что для его времени наиболее ак-

туальным философским вопросом был вопрос внутреннего мира философа или, пользуясь предложенным во введении делением конфуцианской проблематики на две части: «самосовершенствование» (*сю цзи*) и «управление людьми» (*чжи жэнь*), можно констатировать, что в процессе формирования Чжу Си как философа *сю цзи* занимало неоспоримо доминирующее положение, что для конфуцианства в целом было нехарактерным.

Выход сознания на первый план явно был результатом давления буддийской метафизики и психологической практики. На долю Чжу Си выпала задача колоссальной трудности: переориентировать погруженных под влиянием буддизма в изучение своего внутреннего мира конфуцианских мыслителей на внешний мир. Чжу Си справился с этой задачей, что не только характеризует его как философа, наделенного огромной творческой силой, но и свидетельствует о том, что в конфуцианской традиции были заложены необходимые для подобного поворота потенции. Однако эти факты имеют отношение скорее к истории конфуцианства, чем к нашей теме. Нам же намного интереснее было отметить, что доминирующее положение буддийской метафизики поставило перед конфуцианством подобную задачу и что Чжу Си решал ее в процессе своего философского формирования, постепенно переходя от конфуцианства к *дхьяне*, от *дхьяны* — к сосредоточенному на индивидуальном сознании учению Ли Туна, от Ли Туна — к Чжан Нань-сюаню и, наконец, к собственному мировоззрению, имевшему совершенно противоположную буддизму ориентацию. В этом отношении процесс философского формирования Чжу Си можно назвать процессом постепенного преодоления господства буддийских идей. Таково же было и содержание современного ему периода в истории конфуцианской мысли, наиболее ярким представителем которого и являлся Чжу Си.

Критика буддизма у Чжу Си. В синологической литературе давно уже отмечен тот факт, что критика буддизма у Чжу Си обладает некоторыми довольно трудно объяснимыми особенностями. Эту критику нельзя назвать философской в собственном смысле этого слова, во-первых, и она проникнута нетерпимостью, столь плохо согласующейся с убеждениями молодого Чжу Си, во-вторых. Первый факт может быть объяснен двояко: либо буддизм того времени утратил философский характер, либо Чжу Си подошел к буддизму не как философ.

У первого объяснения имелись сторонники. Но их позицию вряд ли можно признать состоятельной. Г. Саржан, специально занимавшийся этой темой, отметил, что даже приводимый

самими сторонниками подобных объяснений конкретный материал по истории буддизма опровергает их выводы [104, с. 223—225]. Действительно, нельзя отрицать, что во времена Чжу Си наиболее мощными потоками буддийской мысли были школы *дхьяны* и «Чистой земли». Первая была связана преимущественно с психологической практикой и сторонилась дискуссий на отвлеченные темы, но отказывать ей в философском аспекте было бы безосновательно. Как свидетельствуют записи бесед (*юй лу*) танских наставников *дхьяны*, школа обладала достаточно четко выраженной доктриной, представлявшей собой ответвление махаянистической философии, подвергшейся влиянию даосизма. Это же можно сказать и о «Чистой земле». Несмотря на то что доминирующим в ней был безусловно религиозный момент, она выработала также и достаточно отвлеченную философскую теорию, касающуюся в основном двух «фаз пути»: от эмпирического мира — *ван сян* и до возврата к нему уже в виде бодхисаттвы — *хуан сян*. Кроме этих наиболее популярных направлений при династии Сун продолжали существовать и другие школы, может быть менее распространенные, но зато уделявшие гораздо большее внимание чисто философской проблематике, такие, как Тянь-тай, Хуа-янь и Фа-сян.

Секта Тянь-тай (секта горы «Небесная терраса») может быть возведена к буддийскому наставнику VI в. Хуэй-сы (515—577) [110, с. 39]. Хуэй-сы один, без наставников, сотни раз читал «Сутру лотоса», достигал постепенно все более высших степеней *самадхи*, пока наконец не обрел полного просветления [110, с. 40—41]. Формальным основателем школы «Небесной террасы» считается ученик Хуэй-сы Чжи-и (538—597) [110, с. 41—43; 65, с. 96—98]. Чжи-и, так же как и Хуэй-сы, основывался прежде всего на тексте «Сутры лотоса». Его биограф утверждает, что просветление пришло к Чжи-и на фразе: «Равное почитание всех будд есть истинное самоочищение, которое может быть названо действительным почитанием дхармы» [110, с. 42]. И Хуэй-сы и Чжи-и за основу своих философских взглядов брали положение: *чжу фа ши сян*, т. е. «все дхармы реальны в своем проявлении» [110, с. 42] [27]. Секта Тянь-тай пережила новый подъем при императоре Чжун-и (929—988; правил в 948—978 гг.) в государстве У-Юэ (908—978). В ее рядах были знаменитые буддийские наставники, такие, как Сы-мин Фа-чжи (960—1028) и его ученики Цзин-цзюе Жэнь-юе (992—1064), Гуан-чжи, Шэнь-чжао и Фань-чжэнь [104, с. 223]. Активная жизнь Тянь-тай продолжалась вплоть до XIV в.

Кроме того, можно отметить школу Хуа-янь, основывавшуюся на «Аватамсака-сутре», откуда она и получила свое

название[28]. Школа вела свое начало от индийского миссионера Дхармагуты (около 600 г. н. э.), а первым китайским патриархом ее считается монах Ду-шунь (ум. в 640 г.). По философской проблематике школа Хуа-янь была близка к Тянь-тай, как, например, в вопросе об истинной сущности Будды. Основной теоретический интерес школы был сосредоточен на том, как истинная сущность Будды реализует себя в мире. Этот процесс представлялся в виде эволюции от состояния *ли ши у ай* — «сущности и явления соотносятся друг с другом беспрепятственно» к состоянию *ши ши у ай* — «различные явления взаимодействуют друг с другом беспрепятственно». Эта тема оставалась главной как у Ду-шуня, так и у его последователей Чжи-яня и Фа-цана (643—712) [109, с. 10]. Так же как и в школе Тянь-тай, их концепции основывались на теории пустоты и преследовали цель выяснить способ ее проявления в эмпирическом мире.

В начале династии Сун Хуа-янь была представлена целым рядом блестящих имен, таких, как Чэнь-цянь с гор Утайшань, Цзы-сюань из Чаньшуй (965—1038), Цзин-юань из Цзиньшуй (1011—1088) и Хуай-юань. Привоз Ый-чхоном (1055—1101) из Кореи ряда философских буддийских текстов [70, с. 199—207] стимулировал философские изыскания как в рамках Тянь-тай, так и в рамках Хуа-янь [70, с. 199—207] [29]. Работы многих буддийских авторов конца Северной Сун и начала Южной, таких, как Цзи-чэн, Фу-гу, И-юань и Чжэсинь, свидетельствуют об интересе к вновь полученным текстам и в связи с ними к философской проблематике школ Тянь-тай и Хуа-янь. Этим же духом были проникнуты и взгляды четырех знаменитых буддийских наставников того времени: Дао-тина, Гуань-фу, Ши-хуэя и Си-ди [104, с. 223—224].

Остается добавить только, что в этот же период в школе Фа-сян, школе субъективного идеализма, которая получила распространение в Китае благодаря знаменитому китайскому путешественнику и философу Сюань-чжуану (606—664), произошло оживление творческой деятельности. Три знаменитых буддийских наставника — Пу-шэн из монастыря Гуанайсы, Чуань-чжан из монастыря Тяньтинсы и Цзи-лунь из Чунфусы — фактически обновили ее [104, с. 224]. Наконец, монахи Юнь-кань и Юань-чжао (1048—1116) много сделали для оживления секты Виная [104, с. 224].

Таким образом, четыре секты, все с ярко выраженной ориентацией на метафизическую спекуляцию (может быть, кроме Винаи), были в период Сун еще полны творческой энергии и весьма далеки от умирания. Возникает вопрос: почему же Чжу Си, если считать его философом по преимуще-

ству, как бы просмотрел эти школы и не сосредоточил внимание на философской стороне буддизма, а критиковал, так сказать, плавучие идеи буддизма? Более того, Чжу Си странным образом не заметил существования именно тех школ буддизма, где доминировал интерес к философской проблематике. Нам кажется, что это чрезвычайно симптоматичное явление, которое не только вызвано индивидуальными особенностями Чжу Си-философа, но и определено общим характером взаимоотношений конфуцианской мысли с буддизмом, и что подобный подход Чжу Си к буддизму объяснялся скорее не характером его философских взглядов, а положением его как главы неоконфуцианского движения, как продолжателя возрожденной конфуцианской традиции, что для Чжу Си представляло не меньшую важность, чем чисто философская проблематика. Действительно, Чжу Си имеет как бы две ипостаси. Это, с одной стороны, разносторонний, хотя и не очень оригинальный, по мнению некоторых исследователей, мыслитель, с другой — создатель новой догмы или по крайней мере представитель конфуцианского направления, претендовавшего на исключительное право быть продолжением учения совершенных мудрецов древности. Эта сторона философской деятельности Чжу Си вполне заслуживает того, чтобы остановиться на ней несколько подробнее.

Как синтетик, Чжу Си был наделен огромным чувством интуиции. Среди четырех основных потоков[30], по которым устремилась неоконфуцианская мысль,—монистического, близкого к даосизму направления Чжоу Дунь-и, доктрины Чжан Цзая с основной категорией *ци* — жизненной силы, учения Шао Юна, в центре которого находилось число, и, наконец, философии братьев Чэн, в основу которой впервые в истории китайской философии была положена категория *ли* — принцип [62, с. 63][31],— Чжу Си сумел разглядеть самое перспективное направление и сделать его фундаментом своего философского синтеза.

У Чэн И и Чэн Хао основной акцент был сделан на универсальности этой категории[32]. На долю Чжу Си выпала задача установить характер отношений между *ли* и материальной субстанцией. Чжу Си совершенно определенно подчеркнул нетождественность вещи и ее *ли*, сделав тем самым шаг в сторону дуализма, а также плюрализма, утверждая, что каждая вещь имеет свой принцип. Однако он сумел уравновесить эти тенденции, заимствовав у Чжоу Дунь-и категорию «великого предела» (*тай-цзи*). *Тай-цзи* присуще каждой вещи, каждому явлению, *тай-цзи* — это ее наиболее полная реализация, и в этом отношении данная категория смягчает разделенность мира принципов и мира явлений [62, с. 68]. Но в

то же время «великий предел» является внутренне единой суммой всех принципов, сообщая множественности явлений единое основание.

Заслуги Чжу Си перед неоконфуцианской теорией далеко не сводятся к синтезу различных направлений. Не менее важны его усилия придать своему учению характер конечной истины. Если до Чжу Си, несмотря на претензии братьев Чэн, каждый неоконфуцианский мыслитель считал нужным самостоятельно обрести для себя смысл учения Конфуция, то Чжу Си делал все, чтобы подобный подход прекратился. С этой целью он совместно с Люй Цзу-цянем составил в 1175 г. хрестоматию неоконфуцианских авторов «Цзинь сы лу», которая являлась прообразом для «Великого собрания школы „природы и принципа“» («Син-ли да цюань»), служившей основным пособием для сдававших экзамены в период с 1415 по 1905 г. и породившей большое число подобных антологий [62, с. 64].

Кроме того, Чжу Си стремился утвердить свое философское направление в статусе единственного истинного продолжения прерванной конфуцианской традиции[33]. Для этого он неустанно в течение многих лет проповедовал среди своих современников концепцию преемственности Дао. Идея духовной преемственности не была оригинальным изобретением Чжу Си. Мало того, она даже не была исключительной принадлежностью конфуцианства. Среди буддистов в VIII—IX вв. вопрос преемственности обсуждался очень оживленно, особенно в школе *дхьяны*, которая придавала ему исключительное значение, что нашло отражение в появлении в самом начале XI в. «Записей передачи лампы, составленных в период Цзин-дэ» («Цзин-дэ чуань дэн лу»). В самом конфуцианстве идея преемственности восходит к Мэн-цзы[34]. В конце второй главы «Исчерпания интеллекта» Мэн-цзы перечисляет легендарных императоров и мудрецов древности, передававших друг другу совершенное учение [96, с. 377—378]. Однако эти строки Мэн-цзы проникнуты глубочайшим пессимизмом. Он оплакивает прекращение преемственности. Почти тысячу лет спустя первостепенную важность преемственности придал Хань Юй. Его намерения были несколько иные, чем у Мэн-цзы. Мысль Хань Юя проникнута пафосом возрождающейся традиции и стремлением сыграть роль преемника Мэн-цзы [33, цэ 3, с. 62—63]. Многие конфуцианцы, среди них и Су Ши, пытались утвердить Хань Юя в этой роли. Но это им не удалось. Через несколько веков Чэн И заявил, что его брат Чэн Хао самостоятельно постиг смысл истинного учения и должен поэтому считаться преемником

 Мэн-цзы. Чжу Си принял эти претензии Чэн И за основу

своей концепции *дао тун* и стал, в свою очередь, выстраивать в цепочку «истинных» преемников Конфуция и Мэн-цзы. При этом он руководствовался исключительно интересами своей философской системы, поэтому последовательность мыслителей, которую он утвердил в статусе *дао тун*, не отражает ни реальной преемственности от учителя к ученику, ни идейной преемственности. Так, в начале возрожденной конфуцианской традиции Чжу Си поставил Чжоу Дунь-и и сделал братьев Чэн его преемниками. Чэн И и Чэн Хао действительно были какое-то время его учениками, но о какой-либо близости их учения и философии Чжоу Дунь-и говорить очень трудно. Правда, Линь-цзы, который сообщает, что братья Чэн испытали огромное влияние Чжоу Дунь-и и всякий раз возвращались от него в совершенно особенном состоянии духа, склонен думать, что лишь Чэн И утратил в дальнейшем дух учения своего наставника [16, цз. 9, с. 11б]. Основная категория Чжоу Дунь-и — «великий предел» — не играет в учении его официальных преемников сколько-нибудь заметной роли. Чжу Си же сделал *тай цзи* важнейшей частью своей философии. Поэтому Чжоу Дунь-и был превращен им в предшественника братьев Чэн. Чжан Цзай же, который скорее мог претендовать на это место, оказался позади Чэн И и Чэн Хао, хотя последние были его племянниками. Остальные крупные конфуцианские мыслители, такие, как Сыма Гуан, Ван Ань-ши, Шао Юн, отец и сыновья Су, оказались вообще за пределами «истинной традиции». Интересно отметить, что та же участь постигла и Ли Туна, учителя Чжу Си [62, с. 77]. Несмотря на огромное уважение к личности своего учителя, Чжу Си исключил его из числа своих предшественников, ибо интересы Ли Туна были совершенно иные, чем у Чжу Си в пору его зрелости. Ли Тун учил достижению внутреннего спокойствия и ничего не говорил о принципах — *ли* [62, с. 77]. Условно философский характер преемственности еще яснее проступает у ученика Чжу Си — Хуан Ганя. В специальном трактате, посвященном данной теме, Хуан Гань начинает «передачу Дао» с взаимодействия темного и светлого начал, затем следуют легендарные императоры Яо, Шунь и Юй, за ними — Вэнь-ван, У-ван и Чжоу-гун, представители династии Чжоу. Их наследником был Конфуций, который передал свое учение Янь Юаню и Цзэн-цзы. От Цзэн-цзы через Цзы-сы истинная традиция в виде учения об искренности перешла к Мэн-цзы. Тысячу лет спустя учение об искренности развил Чжоу Дунь-и. За ним следуют братья Чэн [62, с. 79], за которыми стоит уже сам создатель этой философской эстафеты — Чжу Си.

Сходство концепции *дао тун* с обычаем преемственности

в буддийских сектах совершенно очевидно и отмечено было уже более ста лет тому назад [62, с. 80]. Однако между ними есть и существенная разница. Буддийскую преемственность можно сравнить с лучом, а конфуцианскую — с отрезком. Глава буддийской секты искал себе достойных преемников среди тех, кто самостоятельно в учении и практике занимался поисками смысла доктрины Шакьямуни и стремился к просветлению. Последовательность эта в принципе могла быть бесконечной.

У Чжу Си тесная связь между построением системы и концепцией *дао тун* сообщала доктрине преемственности ярко выраженный ретроспективный характер и весьма узкое функциональное назначение — возведение системы Чжу Си в статус неоспоримой конфуцианской истины. Чжу Си для того и создавал свою систему, чтобы заменить индивидуальный интеллектуальный поиск изучением уже найденных истин. Он занимался синтезом неоконфуцианской мысли в расчете не на ищущих мыслителей, а на конфуцианцев-практиков. Он придавал практике первостепенное значение, а поэтому и в период философского становления, равно как и в период обобщения неоконфуцианской мысли, Чжу Си всегда проверял свои взгляды практикой, причем практикой собственной.

Не подлежит сомнению, что делом жизни для Чжу Си была философия. Но она отнюдь не была его единственным делом. Чжу Си менее всего напоминал китайского Канта. После того как в 1148 г. он сдал экзамены и в 1151 г. был назначен на должность *чжу бо* (главного учетчика) в уезде Тунань округа Цюаньчжоу пров. Фуцзянь, ему пришлось переменить целый ряд мест и должностей [111, с. 60] и заниматься самыми различными делами, и везде Чжу Си стремился соединить свои философские взгляды с ежедневной практикой администратора. Он был уверен в том, что «истинная природа вещей, дарованная им Небом, должна проявляться в ежедневной практике» (*сянь юй жи юн чжи цзянь*) [50, т. 2, с. 613], и как администратор старался обнаружить ее. Известно, например, что, когда он был префектом в Наньхане (пров. Цзянси), он пытался провести там в жизнь ряд мер, направленных на облегчение положения крестьян. Он стремился ограничить своеволие крупных землевладельцев и обеспечить мелким возможность самостоятельного существования.

Одним из важнейших видов общественной деятельности Чжу Си как истинный конфуцианец считал воздействие на государя, что отразилось в его докладах на высочайшее имя. Так, в 1162 г., когда император Сяо-цзун, вступив на трон, обратился к чиновникам с воззванием направлять ему «прав-

дивые слова», Чжу Си отправился в столицу, составив пространное рассуждение о том, как следует править новому императору.

После длительного вступления, в котором Чжу Си заверял государя в его сверхъестественных совершенствах и в полной своей лояльности, он довольно робко[35] намекнул на то, что даже обладающим совершенной мудростью от рождения, таким, как легендарные Яо и Шунь, необходима была наука об управлении Поднебесной [50, т. 1, с. 161—162]. Первый реальный упрек новому государю в этой связи — недостаточное внимание к этой науке и, что еще хуже, пристрастие к буддизму и даосизму. По мнению Чжу Си, подобные интересы не соответствовали сущности дарованной государю Небом божественной мудрости (*шэнь шэн*) и не способствовали его возвышению до уровня Яо и Шуня [50, т. 1, с. 162]. Чжу Си уверял государя, что основные категории буддизма и даосизма, пустота и нирвана, абсолютно непригодны для «пронизания [дел] от корня до вершины и для установления великого центра» [50, т. 1, с. 162]. Эту роль может выполнить только учение совершенномудрых, иными словами, философия самого Чжу Си, которая выдвигает на первый план принцип *гэ у чжи чжи*, т. е. «исследование явлений и расширение знаний», с тем чтобы «в совершенстве постичь изменчивость явлений» [50, т. 1, с. 162] и привести Поднебесную в такое состояние, когда «сердца [всех] будут правильны, а мысли искренни» [50, т. 1, с. 162]. Чжу Си считал, что эти принципы его философии восходят к Яо и Шуню, которые лишь формулировали их немного иначе. Так, «исследование явлений и расширение знаний» они называли *цзин и*, т. е. «[проникновение] в сущность и [познание] единого»[36], а «правильность сердец (или „выправленное сознание“) и искренность мыслей» — как *чжи чжун*, т. е. «удержание центра»[37]. Тождество нынешнего учения и традиции совершенномудрых достигнуто в результате того, что великие конфуцианцы нынешнего времени Чэн Хао и Чэн И постигли смысл наследия Конфуция и Мэн-цзы, на что следует обратить внимание и государю. Далее Чжу Си переходит к вопросам внешней политики [50, т. 1, с. 162—165], что для нашей темы интереса не представляет. Тем не менее следует отметить, что Чжу Си был противником капитулянтской политики сунского двора и что именно его отрицательное отношение к Цинь Гую стало аксиомой для конфуцианцев последующих поколений [93, с. 246].

На примере этого доклада мы хотели еще раз остановиться на тех чертах в мировоззрении Чжу Си, которые стали определяющими у него в пору его философской зрелости. Чжу

Си синтезировал неоконфуцианскую мысль для того, чтобы снабдить всех, начиная от монарха и кончая мелкими чиновниками, целостным мировоззрением, пригодным для ежедневной административной практики. Он создал концепцию преемственности, чтобы обеспечить новому учению статус единственно правильного. Поэтому, как синтетик, как создатель догмы, как администратор, он не хотел и не мог быть терпимым к иным учениям [38], даже в том случае, когда речь шла об императоре. Именно эти черты, на наш взгляд, и определяли характер чжусианской критики буддизма. Это была критика не ищущего мыслителя, а догматика. Поэтому она и отмечена печатью нетерпимости: догматик должен был снабдить начинающих оружием против «гетеродоксии» [79, с. 167], а не погружать их в дебри метафизических разногласий двух доктрин. Это была критика не только философа, но и администратора-практика, поэтому она носила не столько философский, сколько общественный характер.

Чжу Си никогда не достигал таких административных высот, как Су Дун-по. Его служебную карьеру нельзя назвать блестящей. И существует даже мнение, и выше мы уже останавливались на нем, что Чжу Си был не очень ревностным администратором, что он старался держаться в стороне от политической жизни своего времени, в чем можно видеть «защитную реакцию незащищенной личности» [107, с. 188]. Нам кажется, что это объяснение нуждается в некотором дополнении. Несоответствие между скромной служебной карьерой Чжу Си и его репутацией как воссоздателя подлинной традиции «совершенномудрых» знаменовало, на наш взгляд, некий поворот в ортодоксальном мировоззрении. Если Су Дун-по — это неудавшийся первый министр, то Чжу Си — это принципиальный местный администратор. Конфуцианское сознание за этот срок весьма ощутимо переориентировалось и сосредоточило свое внимание не на попытках решить «великие задачи» при дворе, а на воплощении своих принципов в ежедневной практике, на каком бы месте в официальной иерархии ни пришлось действовать. Если учесть это обстоятельство, то многое в поведении Чжу Си-администратора становится более ясным. Чжу Си сумел преодолеть в своем сознании доминанту обязательного подъема к самым вершинам власти, но Чжу Си-администратору и Чжу Си-политику нельзя отказать в принципиальности, соединенной с известной смелостью. Так, подавая в 1188 г. в отставку, Чжу Си направляет трону доклад, в котором сравнивает состояние дел в государстве с тяжелой болезнью. «Нынешнее положение в Поднебесной,— писал Чжу Си,— подобно тяжелой болезни человека. Начиная с внутренних органов и вплоть до [всех] че-

тырех конечностей, нет ни одного волоса, который не был бы поражен болезнью» [13, с. 146]. Если учесть, что эта констатация сопряжена далее с одной из центральных тем политической доктрины Чжу Си — о «сердце государя» как «великой основе Поднебесной» [13, с. 146—164],— то придется признать, что Чжу Си обладал достаточным мужеством для того, чтобы хотя бы пытаться проводить свои взгляды в жизнь. И этот случай не был единичным. Так, через некоторое время, в 1191 г., Чжу Си покидает свой пост в Чжанчжоу (пров. Фуцзянь) и, отказавшись от нового назначения, временно удаляется от дел. В докладе первому министру Чжу Си мотивирует свой отказ нежеланием служить в атмосфере процветающей групповщины [13, с. 183]. Если верить источникам, сам философ вел себя на посту управляющего округом Чжанчжоу образцово. Пробыв там менее года, он успел за этот короткий срок радикально преобразовать нравы в этом «южном захолустье», «установить сердца людей» [13, с. 182], чтобы они не смели открыто, как прежде, заниматься колдовством и совершать различные буддийские обряды. Для Чжу Си-администратора колдовство и буддизм находились на одном и том же уровне. Поэтому Чжу Си и относился к буддизму не как мыслитель к чуждой ему философской системе, а как конфуцианец, что подразумевает и ученого и практика одновременно, к вредному, еретическому учению.

Аналогичное отношение к буддизму отразилось и в построении соответствующего раздела философской антологии «Цзинь сы лу» («Записи мыслей о близком»), написанной Чжу Си совместно с его ближайшим другом Люй Цзу-цянем. Раздел начинается цитатой из Чэн Хао: «[Учитель] Мин-дао сказал: „Вред от Ян [Чжу] и Мо [Ди] был бо́льшим, чем от Шэнь [Бу-хая] и Хань [Фэй-цзы]. А вред от Будды и Лао-[цзы] бо́льший, чем от Яна и Мо“» [48, с. 315]. Далее разъясняется, что Ян и Мо были особенно опасны, так как выступали против важнейших этических категорий, один из них отвергал гуманность, а другой — долг [48, с. 315]. Кроме того, опасность этих учений увеличивало одно весьма любопытное обстоятельство: «их слова были близки к истине» [48, с. 315]. Два этих фактора, как нам кажется, и определили позицию Чжу Си по отношению к буддизму. Необходимо было утвердить за буддизмом репутацию ереси, наносящей вред истинным нормам взаимоотношения людей в обществе, и отделить «похожие на истину слова» этой доктрины от истинных слов традиции совершенномудрых. Иными словами, необходимо было, чтобы конфуцианство заговорило на философском языке своего времени и интерпре-

тировало выдвинутые им проблемы в духе конфуцианской традиции. Эту задачу и выполнил Чжу Си.

Как мы уже упоминали выше, Чжу Си формировался как философ в атмосфере, пропитанной буддийскими и даосскими идеями. Об этом он сам написал в тексте эпитафии своему второму учителю — Чжан Цзин-фу, где он сетует на то, что «учение школы совершенных мудрецов не передается [от одного поколения другому]» [50, т. 4, с. 1535] и что образованные люди, «рассуждая о принципах», склоняются к буддизму и даосизму, а «обсуждая дела», сближаются с Гуань-цзы и Шан Яном [50, т. 4, с. 1535]. В этих словах Чжу Си, по сути дела, скрыто признание того факта, что мировоззрение образованных людей его времени утратило свою цельность и, как мы уже упоминали во вступительной статье, как бы раскололось на две части: *сю цзи* — «самоусовершенствование», находившееся под влиянием буддизма и даосизма, и *чжи жэнь* — «управление людьми», сближавшееся с легизмом. Данный разрыв, как нам кажется, произошел под воздействием религиозного сознания, господством которого отмечена не только эпоха Тан, но и начало периода Сун. Буддизм в это время превратился в широкий и многоструйный поток, где сливались в едином русле самые примитивные религиозные верования с утонченными философскими построениями. Их объединяло единое направление, стремление к изменению, к преображению человека. Буддизм этого времени с полным правом можно назвать «учением, [стремящимся] к преображению людей» [55, с. 989]. Многочисленные школы буддизма и даосизма, отличаясь друг от друга традициями, терминологией и техникой, сосредоточили свои усилия, в сущности, в одном направлении. Они были заняты поисками в индивидуальной природе человека абсолютной реальности и практикой освобождения ее от воздействия эмпирического мира. И этот мощный поток захлестнул довольно плохо разработанную конфуцианскую проблематику «самоусовершенствования». Вот как, например, эта проблема представлялась знаменитому сунскому даосу Чжан Бо-дуаню (XI в.).

В своем предисловии к трактату «У чжэнь пянь» («Постижение истинного») наставник школы «внутренней пилюли» охарактеризовал конфуцианство, буддизм и даосизм как три различных пути, ведущих к одной цели — освобождению человека от мирских страданий [42, с. 1а—2а]. Чжан Бо-дуань полагал, что корни этой концепции содержатся еще в «И цзине» («Книге перемен»), в положении об «исчерпании природы» (*цзинь син*) [42, с. 1б; цз. ся, с. 25а—25б], и что об этом же говорил и Конфуций, просто у него эти идеи не

 получили достаточного развития [42, с. 1б]. Свою доктрину

Чжан Бо-дуань называл «путем достижения основы и просветления природы» (*да бэнь мин син чжи дао*) [42, с. 5б]. Природа человека (*син*), по его мнению, делится на две части: «первоначальную природу» (*юань син*), или «природу Неба и Земли» (*тянь ди чжи син*), и вторичную природу, или «материальную природу» (*ци чжи чжи син*) — термин, который, кстати, получил широкое хождение у неоконфуцианцев [92, с. 60—61], начиная, по-видимому, с Чжан Цзая [48, с. 69]. «Первоначальная природа» закрыта вторичной, «подобно тому как облака закрывают сущность луны» [43, разд. 7, с. 7б]. «Путь достижения основы» призван освободить первоначальную природу человека от затемняющих ее наслоений. В этом, по мнению Чжан Бо-дуаня, школа «внутренней пилюли» действует методами, весьма сходными с буддийскими, где также на первое место ставили необходимость «постижения природы» (*у син* или *цзянь син*) [42, цз. ся, с. 25а].

В рассуждениях Чжан Бо-дуаня безусловно содержится известная доля истины. Вероятно, в XI в. все три учения действительно развивались в сходном направлении, разрабатывая проблему выявления первоначальной природы человека. Чжан Бо-дуань не указал лишь, что в этой триаде ведущая роль принадлежала буддизму. Конечно, нельзя относить полностью за счет буддизма тот колоссальный поворот в средневековой китайской культуре, который начался до Тан, но яснее всего проявился в танское время, поворот к проблемам конкретной человеческой индивидуальности, к его «изначальной природе» и к характеру его сознания. Конфуцианство, загипнотизированное загадкой «совершенномудрого», оказалось не подготовленным к этому сдвигу в общественном сознании. Оно никак не могло сосредоточиться на обычном человеке. Иное дело буддизм. Китайская буддийская мысль поставила в центр своей проблематики конкретного человека. Так, японский ученый Янагида Сэйдзан подсчитал, что в «Записях» знаменитого танского наставника Линь-цзи слово «человек» оказалось самым употребительным — 196 раз, оставив позади и Дао (155 раз) и Будду (128 раз), что, как отметил П. Демьевилль, является закономерным и отражает ту степень важности, которую приобрел обычный человек, «просто человек» в китайской буддийской мысли [71, с. 308].

Опираясь на богатейшую философскую традицию, он оказался в состоянии ответить на духовные запросы времени. «Все живое без исключения обладает природой Будды (*фо син*)» [14, с. 990]. Это как раз было тем, чего так настоятельно требовали интеллектуальные запросы времени и что буддизм мог санкционировать авторитетом своих священных текстов.

Наибольшей популярностью среди различных школ буддизма пользовалась *дхьяна*, которую, следуя классификации известного буддийского философа Цзун-ми (780—841), можно разбить в связи с интересующей нас проблематикой на три главных направления. Первое — «учение о явлениях, опирающееся на их природу» [90, с. 28]. Его называли еще практикой «вытирания пыли» [90, с. 31]. Это направление учило постижению иллюзорности явлений через познание их истинной природы. Второе — «учение об обнаружении природы через уничтожение явлений» [90, с. 28—29]. Третье — «учение прямого указания на то, что подлинное сознание и есть [истинная] природа [человека]» [90, с. 29]. Как можно видеть, все три направления объединялись вокруг интереса к «истинной природе».

В этих условиях задача конфуцианства состояла в том, чтобы выдвинуть такую трактовку наиболее модных философских категорий, чтобы удовлетворить интеллектуальные поиски своего времени, но сделать это в рамках конфуцианского мировоззрения, не допускавшего разрыва между «самоусовершенствованием» и «управлением людьми». Работать приходилось в условиях сильной конкуренции. Традиция «совершенных мудрецов» была вынуждена доказывать свою правоту. Поэтому вновь, как в глубокой древности, стала популярной форма философского диалога — весьма симптоматичный жанр, свидетельствующий о том, что сходные вопросы ставились различными школами и что собеседника приходилось убеждать в правоте своего толкования, которое не было в его глазах ни единственно возможным, ни априорно правильным. Возможно, что и здесь не обошлось без определенного влияния буддийской литературы [89, с. 379].

Сунские мыслители, придерживавшиеся конфуцианского мировоззрения, в ответ на интеллектуальный вызов «еретических учений» выдвинули на первый план две философские категории: *ли* — высший принцип, призванный сыграть роль объединяющего начала всей новой системы взглядов, и *син* — природу, которая и была, как нам кажется, подлинным средоточием духовных исканий данной эпохи. Ни та, ни другая категория не занимала до этого сколько-нибудь видного места в конфуцианской мысли. Первоначальное значение *ли* — обрабатывать яшму и производное отсюда — приводить в наилучший вид, в порядок. Трансцендентальный характер эта категория получила у буддистов, которые стали понимать ее как абсолют, по выражению П. Демьевилля, «в индийском или неоплатоническом духе» [88, с. 412—413]. У Чжу Си абсолютная реальность сохранила еще ощутимые следы буддийской мысли. Высшее начало, которое, «подобно луне, отра-

жается в 10 тысячах рек», иными словами, присутствует в каждом данном явлении, не утрачивая в то же время своей цельности, достаточно отчетливо напоминает природу Будды или *дхармату* (*фа син*) [74, с. 18]. Но Чжу Си в отличие от буддистов настаивал на органическом единстве высшей реальности с гуманностью и искренностью [50, т. 3, с. 987].

В глубокой древности Мэн-цзы произвел колоссальный поворот в конфуцианской мысли, переориентировав ее с традиций и норм поведения, важнейших категорий в системе взглядов самого Конфуция, на гуманность, сознание и природу человека [103, с. 769]. Мэн-цзы полагал, что, «познавая природу [человека], можно познать Небо» [96, с. 324].

Сунские мыслители, которых давление буддийских и даосских идей заставляло заниматься природой человека, возродили эту доктрину Мэн-цзы, но в отличие от античного философа они не могли уже ограничиться лаконичной констатацией связи между природой человека, его сознанием и высшей реальностью, а вынуждены были приступить, опять-таки чтобы не уступать в этом отношении буддистам, к детальной разработке данной проблемы.

Неоконфуцианцы выдвинули два основных положения о соотношении абсолютной реальности, сознания и природы человека. Чэн Хао, вслед за ним Лу Сян-шань [87, с. 37] и, уже в минское время, Ван Ян-мин утверждали, что «сознание — это и есть принцип *ли*». Чэн И, а вслед за ним Чжу Си считали, что «природа [человека] есть принцип *ли*». Оба положения отталкивались от теории познания буддистов, основное различие с которой, по формулировке Чжу Си, состояло в следующем: «Мы считаем, что сознание и абсолют едины, они считают сознание и абсолют [различными категориями]» [50, т. 3, с. 986; 105, с. 87]. Эта формулировка нам кажется весьма симптоматичной. Для конфуцианской мысли, через тысячелетия пронесшей свою главную проблему — общественное назначение совершенного мужа,— гносеологическая проблематика была отнюдь не обязательной. Однако колоссальная популярность всего связанного с техникой управления сознанием заставляла Чэн И рассуждать на тему о «прекращении» (*чжи*) — термине, явно пришедшем из школы Тянь-тай [104, с. 226],— у буддистов и у «совершенномудрых» [54, с. 477—480] и вынуждала Чжу Си объяснять различие между «пустотой сознания» у конфуцианцев и буддистов [50, т. 3, с. 987]. Если эти рассуждения были и нужны буддистам, занимавшимся состоянием своего индивидуального сознания, то конфуцианцам, цель которых оставалась неизменной — доказать, что высшее предназначение совершенного мужа состоит в управлении делами Поднебесной,— эти темы явно были

навязаны извне, а потому, на наш взгляд, они и не стали органической частью доктрины. Эту неорганичность совмещения модной гносеологической и традиционной этической проблематики можно проследить по записи одной из бесед Чжу Си о сходстве и различии между конфуцианством и буддизмом, текст которой мы прилагаем ниже.

Начинается она с вопроса о соотношении природы человека и работы органов чувств. Обе спорящие стороны — и буддисты и конфуцианцы — согласны с тем, что деятельность органов чувств относится к природе человека. Правда, Чжу Си, ссылаясь на Мэн-цзы, делает весьма существенную оговорку: лишь став «совершенномудрым», можно следовать показаниям органов чувств. Однако эта оговорка мало помогает Чжу Си. Сама постановка вопроса, возникшая на основе буддийской проблематики, определяет ход дальнейших рассуждений в привычном для буддизма направлении. Чжу Си не может изменить его, и ему остается лишь вносить коррективы, которые не сливаются органично с ходом рассуждения и поэтому выглядят неубедительно. Переход от способности глаза видеть к понятию «зрение», к миру *дхарм* и затем к абсолюту совершенно не нужен Чжу Си для констатации вездесущности высшей реальности. Он может получить эту характеристику, описывая структуру объективно существующего мироздания. Но ученик, хотя он и не буддист, а обучающийся конфуцианец, испытывает интерес к буддийской проблематике и потому формулирует вопрос гносеологически. Чжу Си приходится идти этим путем и ставить знак равенства между абсолютной реальностью буддистов — плодом анализа деятельности наших органов чувств — и абсолютной реальностью конфуцианцев — результатом воззрений на объективную структуру мироздания. Такому сближению помогают два обстоятельства: общая характеристика абсолютов как вездесущих и то, что осознание их наступает в результате некоторой психотехники, что естественно для психологической категории и менее убедительно для онтологической. Но интеллектуальная мода времени диктовала свои законы, и даже создатель новой философской доктрины не мог их не учитывать. Несостоятельность данного сближения обнаруживается на следующем же этапе рассуждения. Универсальность буддийского абсолюта оказывается, с точки зрения Чжу Си, более чем странной. Он не распространялся на основные социальные отношения, которые для Чжу Си были не менее реальны, чем индивидуальное сознание для буддистов. Причем Чжу Си, по-видимому, был уверен, что в «пяти константах» (*у чан*) присутствует тот же самый абсолют, который найден в результате анализа деятельности органов

чувств и применения психотехники. Последовательные буддисты же, разумеется, и не задумывались над природой «пяти констант», поскольку они не даны нашим органам чувств даже как псевдореальность. Подобное смешение совершенно различной по своему характеру проблематики было следствием влияния буддизма на китайскую интеллектуальную жизнь, влияния, от которого не смогло избавиться неоконфуцианство и которое лишило новую доктрину органической цельности.

Однако на сходстве свойств абсолютов общность взглядов и кончалась. Далее социальные функции доктрин резко отделяли их одну от другой, и в вопросе применения абсолюта стороны занимали диаметрально противоположные позиции, и этого уже не могло изменить никакое взаимовлияние: буддистам осознание абсолютной реальности требовалось для дискредитации эмпирического мира, конфуцианцам — для придания ему дополнительной ценности, для более четкого осознания его и правильного действия в нем. Это расхождение в конкретной философской дискуссии выступало как непримиримый спор о пустоте и наполненности абсолюта. Чжу Си считал, что в воззрении буддистов на абсолют как на пустоту кроется основная причина недостаточности их доктрины. Согласно же конфуцианцам, абсолют наполнен: «Принцип *ли* есть наполненный принцип *ли* (*ши ли*)» [105, с. 109, 112]. Аналогично трактуется и сознание: оно пусто по природе своей, но «его заполняют десять тысяч вещей» [50, т. 3, с. 987]. В этом же направлении решается и один из самых основных вопросов доктрины Чжу Си и неоконфуцианской мысли в целом — вопрос о природе (*син*) человека.

Как мы уже упоминали выше, главные интеллектуальные устремления времени были направлены на обнаружение абсолюта в природе конкретного человека. Сходство обоих учений в связи с их интересом к природе человека признавал сам Чжу Си. Он писал: «Буддисты занимаются, в сущности, лишь природой человека (*син*), и мы, конфуцианцы, также занимаемся, в сущности, только ею. Но они не признают того, что присуще [природе]» [105, с. 83]. Не признавали же буддисты того, что конфуцианцы называли «наполненностью» природы. «Все различие,— писал Чжу Си,— в трактовке природы (*син*) у конфуцианцев и буддистов сводится к тому, что буддисты говорят о пустоте, тогда как конфуцианцы — о „наполненности“, буддисты говорят об отсутствии (*у*), тогда как конфуцианцы — о наличии (*ю*)» [105, с. 83].

Эта «наполненность» принципа *ли* и природы человека (*син*) была нужна Чжу Си для доказательства социальной сущности природы человека. Ему необходимо было доказать,

что «пять констант», а именно гуманность — *жэнь*, долг — *и*, нормы поведения — *ли*, разум — *чжи* и доверие — *синь*, изначально присущи природе человека. Сделать это, оставаясь в рамках буддийской проблематики, было совершенно невозможно. И Чжу Си, в чем и заключается его основная заслуга перед «традицией совершенных мудрецов», возвращает конфуцианскую мысль в привычные для нее рамки закономерно функционирующего космоса. Положение «Книги перемен» о том, что «великая сила *дэ* Неба и Земли заключена [в его способности] порождать» [46, с. 113], является одним из фундаментальных положений Чжу Си [106, с. 578], что нашло наиболее яркое выражение в его трактате «О гуманности». В нем человек рассматривается как изоморфная мирозданию и органически включенная в процесс «порождения» часть космоса. Небо порождает все сущее, и в этом — сущность его «сердца» (*синь*), его духовных стремлений. Человек получает от Неба свою природу, и стремление Неба к порождению всего сущего превращается в человеке в гуманность — *жэнь* [53, с. 246]. Поворот к космосу в его традиционной интерпретации дал возможность Чжу Си наделить природу человека всеми необходимыми конфуцианской доктрине качествами. Именно с этих позиций Чжу Си ведет полемику с буддистами. Так, в «Рассуждении о буддизме» он пишет: «Природа [человека] — *син* есть то, посредством чего Небо дарует людям жизнь (*мин*), и она присуща [их] духу, сознанию. Чувства есть то, с помощью чего природа реагирует на предметы [внешнего мира], и [они, чувства,] зарождаются в сознании. Сознание же есть то, посредством чего человек господствует над своим телом и управляет чувствами своей природы. Поэтому гуманность — *жэнь*, долг — *и*, нормы поведения — *ли* и разум — *чжи* относятся к природе [человека]...» [50, т. 4, с. 1895; 105, с. 137].

Тот же шов неорганического соединения разнородной проблематики обнаруживается и в концепции знания Чжу Си, которая столь трудно поддается какой-либо однозначной оценке. Здесь многое зависит от того, что оказалось в центре внимания исследователя. Если доктрина *гэ у*, то Чжу Си в этом случае оказывается эмпириком и рационалистом [116, с. 477—478], если же его сравнивают с современной научной мыслью, его концепция сближается скорее с А. Бергсоном, чем с Бэконом [59, с. 53; 83, с. 115, 124]. Несомненно одно, что знание в доктрине Чжу Си играет необычайно важную роль, что это — не общее знание, а скорее личная мудрость, которую нельзя получить со стороны, а необходимо достичь самому, что это — не накопленное опытом знание, а всезнание, приходящее внезапно, озарение, знание, которое по при-

роде своей весьма близко к свету, которое ведет к полной внутренней трансформации, когда «внезапно темное освещается, а препятствие устраняется» [50, т. 3, с. 1209], когда «внезапно все постигается и не остается ничего [непознанного»] [50, т. 3, с. 1206], когда «постигается [все вплоть] до духов, озаряются пределы четырех морей и ничто не остается непознанным» [50, т. 3, с. 1064], когда все «эгоистические мысли отпадают, а принципы — *ли* всего [сущего] постигаются до конца» [50, т. 3, с. 1320]. Чтобы достичь подобной мудрости, необходимо было прийти сначала в определенное состояние, когда «все мысли искренни», после чего расширение знания шло беспрепятственно [50, т. 3, с. 981]. В этой концепции легко обнаружить следы буддийской мысли. Категория «всезнания» была перенесена на китайскую почву не позже III в. н. э. [99, с. 206—207], образ «внезапного просветления», получивший такое важное значение в эпоху Тан, в школе *дхьяны* был известен в Китае со времени перевода на китайский язык первой буддийской сутры, «Сутры, [состоящей] из 42 глав», где познание уподоблено внезапному освещению темной комнаты в тот момент, когда в ней зажигают лампу [73, с. 18—25]. В эпоху Сун этот образ стал достоянием популярной буддийской литературы, рассчитанной на самые широкие массы [80, с. 33]. Под воздействием традиции *виджнянавады* знание приобрело исключительное значение во многих школах танской буддийской мысли. «Одно лишь слово „знание“ есть врата ко всему чудесному»,— говорил Цзун-ми [90, с. 40], и концепция этого чудесного знания (*лин чжи*), знания как самой сущности сознания (*синь*) [100, с. 988], оставила неизгладимый след на философии Чжу Си, легко распознаваемый даже по сходству терминологии [111, с. 68]. «Успокоение,— писал Цзун-ми,— есть сущность природы знания, а знание — функция природы успокоения» [100, с. 989]. Аналогично рассуждал и Чжу Си, считавший «опустошение сокровенного» (*сюй лин*) — сущностью, а процесс познания (*чжи цзюе*) — функцией и полагавший, что объект познания — природа человека — также есть не что иное, как спокойствие (*син цзи цзин*) [100, с. 989—990].

Мысль о необходимости достижения посредством знания или посредством управления своим сознанием некоего особого состояния, которым так много занимался молодой Чжу Си, возникла у него также не без влияния буддизма, необходимость личной внутренней трансформации для выхода из цикла «рождение — смерть» была одной из важнейших аксиом его доктрины. Однако Чжу Си этому особому внутреннему состоянию, которое он чаще всего определял как «выправленное сознание и искренние мысли» (*чжэн синь чэн и*), нашел

чисто конфуцианское применение: он неустанно повторял всем, что для «установления мира в Поднебесной» совершенно необходимо, чтобы «сознание было выправлено, а мысли искренни» [50, т. 1, с. 385], и делал это столь часто, что надоел всем и, что было хуже всего, даже самому императору [50, т. 1, с. 165—168]. Это может звучать как парадокс, но, пожалуй, в наибольшей степени Чжу Си свободен от влияния буддизма как поэт [98, с. 55—119]. Правда, отнюдь не потому, что ему удалось обнаружить дополнительные источники вдохновения в конфуцианской проблематике, а потому, что он предпочел даосское отношение к природе буддийскому. Однако говорить об окончательном освобождении от буддийского влияния и здесь было бы преувеличением. Антитеза покоя в горах и «пыльной земли» [50, т. 1, с. 117], «где ветер гонит пыль на [все] девять миров» [50, т. 1, с. 90], рождала в душе Чжу Си желание сбросить с себя общественное бремя, уйти в горы, заняться там очищением духа, созерцая природу, поймать мгновение, «когда луна полна, а горы пусты» [50, т. 1, с. 149]. Все это, несомненно, имеет определенный буддийский привкус, равно как и декларации вроде следующей: «Хочу изменения чистотой и покоем сделать вечной основой великого мира [в душе]» [50, т. 1, с. 137]. Если, согласно Ли Ци, критерием буддийского подхода к природе в поэзии принять стремление к изображению «великого покоя» как отражения *праджни* [98, с. 95], то, нам кажется, в приведенных строках подобный подход несомненно ощущается.

Подводя итоги, можно сказать, что заслуга Чжу Си состоит в том, что он воссоздал целостное конфуцианское мировоззрение. В рамках его доктрины изучение классиков и постижение первоосновы мира — принципа *ли* — вновь стало тем, чем оно и должно было быть, а именно «великим источником управления» [13, с. 165]. Соединились две важнейшие составные части конфуцианского мировоззрения — «самоусовершенствование и управление людьми», но соединение это было не органическим, а оттого и непрочным, что доказывает широкая популярность школы Ван Ян-мина при династии Мин.

Примечания

[1] Цяо Дин из Фулина (пров. Сычуань), второе имя — Тянь-шоу, принадлежал к тому типу конфуцианцев, для которых главным содержанием жизни был интеллектуальный поиск, а не служба. Как и многие его современники, в юности он увлекался буддизмом, но потом вернулся к конфуцианству и все свое внимание сосредоточил на «Книге перемен». Вначале он изучал «И цзин» под руководством местных сычуаньских учите-

лей, но, побывав в столицах, встретил там Чэн И и стал его учеником. Случайно местом ссылки Чэн И оказался родной уезд Цяо Дина — Фулин. Чэн И во время ссылки работал главным образом над комментарием к «И цзину», что еще больше укрепило связь Цяо Дина с учителем. Они много вместе путешествовали и читали «И цзин» на лоне природы [26, т. 8, с. 3621—3622].

[2] В пров. Фуцзянь.

[3] О Ли Туне см. ниже, с. 295—296, примеч. 11—13.

[4] Первой печатной работой Чжу Си была редактура собрания бесед Шан-цая, записанных Ху Ань-го, где, по мнению Г. Саржана, Чжу Си заинтересовало сравнение конфуцианского учения с другими системами [104, с. 215].

[5] Семейство Люй было одним из самых аристократических во всем Китае. О них говорили: «Если в Поднебесной благородный муж не вышел из семейства Хань, то он вышел из семейства Люй» [34, с. 510]. Отцом Люй Си-чжэ был Люй Гун-чжао [36, цз. 19, с. 78]. Люй Гун-чжао, будучи виднейшим государственным сановником, страстно увлекался *дхьяной*. Говорят, что, когда он в 1088 г. занял пост министра общественных работ, чиновники толпами спешили в монастыри, чтобы получить там наставления по *дхьяне* и поговорить потом на эту тему со своим начальником. Народ называл их «чаньские проныры» (досл. «сверла») [16, цз. 8, с. 10б]. Как конфуцианец, Люй придерживался ортодоксальных позиций и был сподвижником Сыма Гуана и противником Ван Ань-ши. Несмотря на свое увлечение *дхьяной*, он покровительствовал многим конфуцианским ортодоксам, и среди них одному из основоположников неоконфуцианской традиции — Чэн И. О нем говорили, что он советовался с Чэн И по всем государственным делам [34, с. 508]. По-видимому, в то время размежевание внутри конфуцианской традиции на сторонников и противников «новой политики» было неизмеримо важнее, нежели вопрос об ограничении индивидуальных интересов рамками конфуцианской традиции. Об этом же свидетельствует и письмо Ван Ин-чэня (о нем см. ниже) Чжу Си, в котором он возражал против суровой оценки последним философского наследия братьев Су. Ван Ин-чэнь признавал, что и Су Дун-по и Су Чэ увлекались буддизмом и ошибались в понимании многих вопросов конфуцианского учения, но считал тем не менее, что «порицать их, так же как и Ван Ань-ши, это чрезмерно» [34, с. 509]. Все это говорит о том, что буддизм и конфуцианство еще не рассматривались в рамках официального общественного сознания как явления, находящиеся по отношению друг к другу в идеологической оппозиции.

[6] Один из первых учителей Чжу Си. Либо Лю Пин-шань, либо Лю Бай-шуй.

[7] Известен также как Цзун-као и Фо-жи. В 1163 г. ему посмертно императором присвоено звание «Пу-цзюе чань-ши» («Наставник дхьяны, достигший полного знания»). Наставник *дхьяны* школы Линь-цзи. Буддийская традиция связывает Чжу Си не только с его учениками, но и непосредственно с ним самим. Цзун-као, когда ему было 68 лет, удалился в горы. Чжу Си будто бы в бытность свою в Цзю-цзяне неоднократно приглашал его, но Цзун-као отказался.

[8] См. аналогичные тенденции в мысли Су Ши и Чжоу Дунь-и.

[9] Возможно, буддийская традиция и преувеличивает важность взаимоотношений Чжу Си с дхьянистами, на что и обратил внимание Г. Саржан [105, с. 7—9], только в этом вопросе конфуцианскую литературу также никак нельзя считать беспристрастной, а потому и достоверной на сто процентов.

[10] В тексте слово *чао жань*, на различных значениях которого мы останавливались в разделе о Су Дун-по. См. Тексты, примеч. 8.

[11] В биографии Ли Туна, написанной Чжу Си, есть весьма характерный пробел. После того как Ли Тун постиг смысл традиции Ло Цун-яня, он «устранился от мира» и уединенно прожил в горах свыше сорока лет, терпя постоянную нужду, но неизменно пребывая в хорошем расположении духа [50, с. 4, с. 1694]. Однако почему человек, получивший от своего учителя разъяснение смысла «Чунь цю», «Чжун юна» и «Мэн-цзы», ушел потом в горы? Этого вопроса Чжу Си предпочитал не касаться.

[12] Чжу Си из скромности не зачислял себя в преемники Ли Туна и сожалел о том, что он воспринял традицию учителя не сердцем, а ушами [50, т. 4, с. 1510]. Однако он почтил его кончину тем, что, «преисполненный скорби, три года провел в уединении» [50, т. 4, с. 1510]. Вопросу преемственности в конфуцианской традиции Чжу Си придавал очень большое значение. См., например, его рассуждения на эту тему в «Предисловии к комментарию на „Чжун юн"» [53, с. 242—243]. Здесь несомненно сказалось влияние буддизма, и прежде всего школы *дхьяны* с ее культом персональной преемственности «от сердца к сердцу». Чжу Си хотел, чтобы конфуцианская традиция, в которой, по его мнению, зиял многовековой провал, начиная от Конфуция и Мэн-цзы и вплоть до Чжоу Дунь-и и братьев Чэн [50, т. 4, с. 1513], стала столь же непрерывной, как у дхьянистов. Строго говоря, перерыв был еще больший, ибо настоящая традиция, когда совершенномудрые не только передавали поучения словами и «наследовали сердцем», пресеклась еще до Конфуция. На Конфуции и Мэн-цзы традиция прервалась окончательно, ибо совершенная мудрость перестала тогда передаваться не только посредством деяний, но и через тексты [50, т. 1, с. 162]. С Чжоу Дун-и и с братьев Чэн началось возрождение [50, т. 4, с. 1509, 1513, 1695]. Вот та историческая ретроспектива, которую Чжу Си хотел придать доктрине, идущей от братьев Чэн, последователем которой он считал и себя.

[13] Личность Ли Туна, философа, наделенного ярко выраженными способностями к интуитивному познанию, имела, по-видимому, сильное влияние на Чжу Си. В тексте «Поминовения господина Ли из Янь-пина» Чжу Си прежде всего подчеркнул способность своего учителя понимать мир как единое целое [50, т. 4, с. 1509], к чему стремился и сам Чжу Си, но достиг этого совершенно иными средствами: построив разработанную универсальную систему. Ли Тун же считал, что главное не в словах, а во внутреннем состоянии. Путь познания Дао представлялся ему следующим образом: «Молча сидеть, очистив сознание, и плотью своей *(ти)* познавать Небесный принцип, если увидишь, что появилось личное желание, хотя бы тонкое, как волос, надо бросать слушать» [50, т. 4, с. 1694]. И хотя Чжу Си в биографии своего учителя специально заверяет читателей в том, что «еретические доктрины не могли проникнуть в его сознание» [50, т. 4, с. 1695], приведенный выше совет говорит о другом. Ли Тун, следуя своему учителю Ло Цун-яню, огромное значение придавал практике «спокойного сидения» [16, цз. 8, с. 21а] — явному эквиваленту буддийской техники созерцания — и отводил первостепенное значение состоянию сознания и отсутствию в нем индивидуального, что явно было заимствовано у буддизма. Именно такой подход и обеспечивал ему возможность «пронизать единым» все мироздание, растительный и животный мир, систему человеческих отношений и путь государей [50, т. 4, с. 1509], что так высоко ставил Чжу Си. Состояние сознания и важность отсутствия в нем индивидуального — эти два пункта не утратят своего значения и в системе Чжу Си.

[14] Бóльшим святотатством с конфуцианской точки зрения было лишь проникновение буддизма во дворец государя, когда монахи свободно «входили и выходили из императорского дворца».

 [15] Буддийские увлечения Ван Ин-чэня не помешали Чжу Си, уже дав-

но порвавшему с буддизмом, устроить в 1176 г. моление в память скончавшегося ученика Цзун-као. Кроме того, будущий автор неоконфуцианской догмы написал «Поминовение министра Вана», в котором он, конечно, ни словом не обмолвился об интересе Вана к буддизму, но изобразил его как человека выдающегося в традиционном конфуцианском плане. Так, по словам Чжу Си, ученость Ван Ин-чэня «охватывала все девять потоков мысли, но он не считал ее достаточной, таланты его выделялись среди целого поколения, но он не считал себя прославившимся, он почитал Дао и был преисполнен силы *дэ*, но не считал себя достигшим [их]. Он занимал высокий пост и пользовался широкой известностью, но не считал, что он достиг успеха» [50, т. 4, с. 1510]. Ван находился в глубочайшем разладе с пошлой действительностью и искал успокоения в одиноких странствиях по уединенным местам, в том числе и по буддийским [50, т. 4, с. 1511]. Вот все, что осталось в тексте поминовения от буддийских увлечений Ван Ин-чэня. Как можно видеть, для Чжу Си буддизм уже являлся некоторым неудобством во взаимоотношениях с людьми, но серьезным препятствием его еще назвать нельзя.

[16] *Цунь синь* — хранить сознание или хранить в сознании — идет от Мэн-цзы, у которого употреблено в следующем контексте: «Благородный муж отличается от прочих людей тем, что он хранит в своем сознании (*цунь синь*). Благородный человек хранит в своем сознании гуманность (*жэнь*) и надлежащие нормы поведения (*ли*)» [96, с. 209]. Несколько иной смысл придан ему в книге «Исчерпание интеллекта»: «Тот, кто исчерпает свой интеллект, познает свою природу, тот, кто познает свою природу, познает Небо. Сохранять свой интеллект (*цунь ци синь*) и питать свою природу — это путь служения Небу» [96, с. 324—325]. По-видимому, выражение употреблялось в обоих смыслах. Так, в рассуждениях минского философа Ван Тин-сяна о благородном и низком говорится: «Благородный муж целиком предан долгу, поэтому он соблюдает свой путь и не меняется. Он хранит в своем сердце (*цунь ци синь*) гуманность и снисходительность... Низкий человек целиком предан лишь выгоде. Поэтому он нарушает долг и не стыдится. Он хранит в своем сердце зависть и нетерпимость» [96, с. 89]. Неоконфуцианцам и школе *дхьяны* ближе было значение *цунь синь* из главы «Исчерпание интеллекта». К этой мысли Мэн-цзы возвращается неоднократно. Мэн-цзы был убежден, что человек по природе добр, но понимал, что он может утрачивать свою первоначальную природу, подобно тому как «Коровьи горы утратили свои леса» [96, с. 285; 39, с. 458]. Пафосом обретения своей истинной природы и сохранением ее проникнута была и доктрина *дхьяны*, которая заимствовала у конфуцианской традиции термин *цунь синь* для обозначения одной из практических операций с сознанием. В результате чаньское и конфуцианское содержание стали смешиваться, превалировал, конечно, чаньский подход, ибо внимание к состоянию сознания в этой школе логически вытекало из поставленной цели преобразовать сознание и опиралось на богатейшую буддийскую теорию психических и гносеологических процессов. Конфуцианство вынуждено было обороняться. Характерны в этом отношении рассуждения минского ортодокса Ху Цзюй-жэня. Сравнивая практику сохранения сознания в школе *чань* и у конфуцианцев, он доказывал, что они отличны и по содержанию и по цели. Если в школе *чань цунь синь* требует прежде всего обуздания сознания, его опустошения и затем созерцания его нового состояния, то конфуцианцы стремятся прежде всего сохранить внутри себя искренность и почтительность. В результате конфуцианцы заполняют свое сознание «десятью тысячами проявлений высшего принципа *ли*», тогда как *чань* опустошает свое сознание и так лишается присутствия в нем высшего принципа *ли*. Это позволяет сделать вывод, что сторонники *дхьяны* в действительности не в состоянии сохранить свое сознание. Они умерщвляют его для того, чтобы заниматься пустыми манипуляциями с

ним» [35, цз. 2, с. 22]. Из этих рассуждений Ху Цзюй-жэня ясно, что проблема размежевания с буддизмом оставалась актуальной для конфуцианцев и при династии Мин.

[17] *Хань ян* — близко к положению Мэн-цзы о питании своей природы — *ян син* [96, с. 324—325].

[18] Внутри и центр в данном случае выражены одним и тем же словом — *чжун*.

[19] О сохранении сознания — *цунь синь* и питании [природы] — *хань ян* см. выше.

[20] Чжу Си считал, что сам Ли Тун как личность напоминает Хуэй Юаня. Он подчеркнул это и в биографии своего учителя и в тексте поминовения, охарактеризовав его как мыслителя «одной корзины и одной тыквы» [50, т. 4, с. 1509], которые к тому же были часто пусты, что не мешало Ли Туну сохранять ровное и веселое расположение духа [50, т. 4, с. 1694]. Эта характеристика весьма существенна, поскольку она является повторением того, что сказал Конфуций о Хуэй Юане: «Воистину мудр Хуэй Юань,— воскликнул Конфуций,— с одной корзиной риса и одной тыквой воды он живет в глухом переулке. Другие бы не вынесли подобного. А его не покидает даже веселое настроение. Воистину мудр Хуэй Юань» [58, с. 63; 95, с. 52]. Это же выражение встречается и в поэзии Чжу Си как характеристика отшельника [98, с. 105—106].

С противопоставлением Хуэй Юаня Цзы Гуну мы уже встречались у Су Дун-по. См. с. 248, примеч. 1. Эта тема продолжает оставаться важной и после Сун. При Минах, например, актуальность противопоставления двух учеников Конфуция объясняется возникновением школы Ван Ян-мина и ее акцентом на субъективном моменте в познании.

[21] Характерно, что усвоение конфуцианской доктрины названо Ли Туном «просветлением» *(кай-у)*, т. е., очевидно, буддийским термином.

[22] Однако *цзин* в философском лексиконе Чжу Си утрачивает свое первоначальное значение не окончательно. В одном из писем Чжу Си, ссылаясь на Чэн И-чуаня, определяет *цзин* как внутреннее состояние, которое, будучи выражено, становится *гун* — почтительностью: «Выраженное вовне называется почтительностью — *гун*, то, что содержится внутри, называется почтительностью — *цзин*» [50, т. 2, с. 669].

[23] Люй Цзу-цянь (второе имя — Бо-гун, псевдоним — Дун-лай; 1137—1181), единомышленник Чжу Си и соавтор сочинения «Записи мыслей о близком» («Цзинь сы лу»), которое было опубликовано ими в 1175 г. «Цзинь сы лу» является сокращенным и систематизированным изложением неоконфуцианской доктрины.

[24] Термин «сознание новорожденного» был общим для конфуцианской и даосской философии, что указывает на то, сколь большую важность оба философских направления придавали состоянию внутреннего мира. Однако он понимался по-разному. У Лао-цзы новорожденный является наиболее совершенным образцом нерастраченных потенций человеческого организма, обладателем наибольшего запаса силы *дэ* [72, с. 23, 129], в тексте же Мэн-цзы это скорее предостережение совершенному мужу, чтобы он не подпадал под власть внешнего мира. «Великий человек,— говорил Мэн-цзы,— не утрачивает сознания младенца» [97, с. 198].

[25] Легко заметить, что в тексте «Да сюе» операция *гэ у* занимает совершенно иное место: «В древности те, кто хотел явить свое сияющее *дэ* Поднебесной, прежде устанавливали идеальный порядок в своих владениях; те же, кто хотел установить идеальный порядок в своих владениях, прежде упорядочивали свою семью; те же, кто хотел упорядочить свою семью, занимались сначала личным совершенствованием; те, кто хотел заниматься личным совершенствованием, сначала выправляли свое сознание; те, кто хотел выправить свое сознание, сначала делали свои мысли

искренними; те, кто хотел сделать свои мысли искренними, сначала доводили до [высшего] предела свои знания; доведение знаний до предела покоится на исследовании вещей *(гэ у)*». В следующем параграфе вся последовательность развертывается в обратном порядке: «Когда вещи исследованы *(гэ у)*, приобретается полное знание, когда полное знание приобретено, мысли становятся искренними... Когда свои владения приведены в идеальный порядок, в Поднебесной воцаряется покой» [95, с. 221—223]. В тексте «Да сюе» «исследование вещей» является исходной точкой спонтанного процесса распространения порядка в Поднебесной. Это скорее процесс развертывания внутренних потенций, экстраполяция внутреннего совершенства вовне. Чжу Си же занимали совершенно иные проблемы. Он должен был переориентировать занятых под влиянием буддизма постижением своего внутреннего мира конфуцианских философов на внешнюю реальность, познание которой он и обозначал заимствованным из классического текста выражением *гэ у* — «исследование вещей».

[26] См., например, [34, с. 595—647; 59; 65; 76; 79].

[27] Хуэй-сы и Чжи-и понимали это положение, опираясь на доктрину пустоты. Так, согласно Хуэй-сы, конкретные вещи можно уподобить дыханию, которое не входит, не выходит, не находится в каком-либо определенном месте и не имеет определенной формы. Тем не менее оно конкретно и реально [110, с. 46—47]. Это положение получило дальнейшее развитие в утверждении *сань ди юань жун,* т. е. «идеальная гармония трех истин». Под тремя правдами подразумевались: *кун* — пустота, *цзя* — внешнее проявление и *чжун* — середина [110, с. 47]. Как можно видеть, в школе Тянь-тай философская ориентация была выражена довольно определенно.

[28] Китайское звучание заголовка этой сутры — «Хуа ян цзин».

[29] О Цзин-юане и Ый-чхоне см. выше, с. 222—223.

[30] Олаф Граф уподобляет развитие неоконфуцианской мысли истории западноевропейской средневековой философии. Он считает, что направление братьев Чэн и Чжу Си имеет много общего с линией Аристотель — Фома Аквинский, тогда как их противники ближе к традиции Августина. Основные спорные проблемы, по его мнению, также весьма сходны: примат рассудка или воли и характер природы человека [79, с. 181—182].

[31] Вполне возможно, что в философии братьев Чэн эта категория появилась под воздействием буддийской школы Хуа-янь, которая много занималась проблемой соотношения явлений и принципов [63].

[32] Это нововведение было отнюдь не единодушно принято современниками. Так, Су Ши в стихотворении «Беседка наблюдения за рыбой», намекая на известный диалог между Чжуан-цзы и Хуэй-цзы [6, с. 221; 52, с. 606—607], писал с явной иронией: «Если верить тому, что десять тысяч различных [вещей] сводятся к одному принципу *ли*, то Учитель сегодня знал бы обо мне, а я знал бы о рыбе» [25, т. 1, цз. 2, с. 29].

[33] Здесь необходимо подчеркнуть, что и Чжу Си, и его учитель Чэн И, стремясь утвердить свои доктрины в качестве ортодоксии, опирались исключительно на собственные интеллектуальные возможности и отнюдь не располагали поддержкой государственного аппарата. Их взаимоотношения с государством складывались отнюдь не блестяще. Официальная канонизация пришла после смерти, в то время как при жизни они отнюдь не занимали положения признанных идеологов. Более того, каждому из них пришлось пережить немало трудных моментов во время своей официальной карьеры. Так, Чэн И после своего недолгого пребывания при дворе был выслан в Фучжоу (пров. Сычуань) в 1097 г. После вступления на престол Хуэй-цзуна он некоторое время служил, но затем вновь был освобожден от всех занимаемых должностей [26, т. 8, с. 3410]. Более того,

ему было запрещено иметь учеников и даже его сочинения находились под угрозой запрета [105, с. 20]. Не меньше, пожалуй, пришлось вынести и Чжу Си. Начиная с 1190 г., когда на престол вступил новый император, Гуан-цзун, трону были направлены многочисленные доклады, в которых Чжу Си обвинялся во всех смертных грехах. Одни уверяли, что он — глава мятежников, другие — что он пренебрегает сыновней почтительностью, третьи — что он исповедует манихейство и принадлежит к тайному обществу [76, с. 12—13; 105, с. 4]. Все это принесло свои результаты, и Чжу Си впал в немилость при дворе. Таким образом, можно видеть, что официальная конфуцианская догма возникала и утверждалась отнюдь не с помощью государственного аппарата.

[34] Некоторые авторы считают, что идея преемствования играет в философии Конфуция гораздо более важную роль, чем это представляется на первый взгляд. Так, М. Робертс, анализируя текст «Лунь юя», приходит к выводу, что категория *ли* — надлежащие нормы поведения — имеет непосредственное отношение к проблеме наследования. По мнению автора, Конфуция интересовала проблема передачи по наследству всей совокупности норм общественного поведения, ибо от этого зависело нормальное функционирование общества [103, с. 765—767].

[35] Если сравнить тексты докладов трону Чжу Си и Су Ши, то можно, пожалуй, прийти к выводу, что прагматик-администратор был более робким политиком, чем поэт. О политической нерешительности Чжу Си можно судить и по другим источникам. См., например, [112, с. 76—79].

[36] Чжу Си ссылается здесь на текст «Книги документов» (глава «Заветы Великого Юя»), где говорится о склонности человека к ошибкам и о том состоянии, которое необходимо для следования Дао. Выражение *вэй цзин вэй* Дж. Легг переводит «быть проницательным и неделимым» [97, с. 61]. Нам пришлось немного отступить от перевода Легга, чтобы сблизить текст «Ши цзина» с параллельными положениями Чжу Си.

[37] «Удерживать центр» — это положение также взято Чжу Си из «Книги документов». Лишь «будучи проницательным и неделимым, [человек] может удерживать свой центр» [97, с. 61—62]. В «Лунь юе» [20.1] император Яо восхваляет это качество у своего преемника Шуня [58, с. 214].

[38] Чжу Си проявлял нетерпимость не только к буддизму и даосизму, но и к конфуцианцам, не следовавшим за братьями Чэн и за ним самим. Сюда относятся те, кто группировался вокруг Ху Ань-го (1074—1138) и Лу Сян-шаня (1139—1193), с которым у Чжу Си были очень сильные расхождения во взглядах [87, с. 79—86]. Но особенно сильно Чжу Си не любил отца и сыновей Су. Возможно, он воспринял эту антипатию по наследству от Чэн И. При покровительстве Сыма Гуана и Люй Гун-чжао Чэн И сделал в 1086—1094 гг. блестящую карьеру при дворе. Но затем в лагере консервативных конфуцианцев началась вражда между лоянской и сычуаньской группировками, в которой участвовали на стороне первой Чэн И, а на стороне второй Су Ши, не переносивший высокомерия Чэн И и вышучивавший его [34, с. 507—509]. В результате в 1095 г. Чэн И пришлось уйти со службы. Чжу Си унаследовал неприязнь своего учителя к Су Ши и отзывался о последнем весьма нелестным образом. Он обвинял братьев Су в пристрастии к поверхностному и цветистому пустословию, в склонности к политическим интригам, в отсутствии воли, в непонимании учения братьев Чэн и в пристрастии к еретическим доктринам [50, т. 2, с. 670—672]. В молодые годы, когда поэт еще не утратил мужества, как считал Чжу Си, он нападал на *дхьяну*. В свои же зрелые годы поэт, впав в уныние и потеряв присутствие духа, «на карачках приполз обратно

[к *дхьяне*]» [50, т. 2, с. 671]. Основная ошибка философии Су, по мнению Чжу Си, заключалась в том, что они, подобно буддистам, считали критерием истинности индивидуальное сознание. Чжу Си же считал это «настоящим неуважением к шести классическим текстам» [50, т. 2, с. 672].

Тексты [1]

1. «Первое рассуждение о буддизме» [50, т. 4, с. 1895; 105, с. 137—141]

Некто спросил: «Мэн-цзы говорил об „исчерпании интеллекта" [как способе] познать свою природу [2], о сохранении своего сознания для питания своей природы [3]. Учение же буддистов принимает за основу познание духа [как средство] увидеть собственную природу. Нет ли здесь случайных совпадений между Путем [конфуцианцев и буддистов?]»

Чжу Си ответил: «То, чем отличается конфуцианство от буддизма, как раз и заключено в этом одном слове [4]».

Как [это понимать]?

[Чжу Си] ответил: «Природа [человека] — *син* есть то, посредством чего Небо дарует людям жизнь [*мин*], и она присуща [их] духу, сознанию. Чувства есть то, с помощью чего природа реагирует на предметы [внешнего мира], и они, чувства, зарождаются в сознании. Сознание же есть то, посредством чего человек господствует над своим телом и управляет чувствами своей природы. Поэтому гуманность — *жэнь*, долг — *и*, нормативное поведение — *ли* и разум относятся к природе [человека, и все эти качества] служат субстанцией *(ти)* сознания, тогда как чувства сострадания, стыда, почтительности и смирения являются его проявлением (функцией — *юн*)...[5]

Что же касается [буддийского подхода] к познанию духа, то [буддисты] вынуждены постулировать существование [6] еще одного духа для познания того, [который присущ людям]. То, что они называют увидеть [собственную] природу, не включает в себя присущие людям представления о порядке вещей [7]. Поскольку они не принимают во внимание основу [человеческой] природы, то им остается недоступным и принцип *(дао ли)* возникновения чувств, вызванных реакцией на предметы [внешнего мира]. Так как им трудно [дальше развивать эту тему], то они тут ее и обрывают. И то, что они при этом идут против постоянных [законов] Неба и наносят вред принципам человеческой природы, не имеет для них никакого значения. Но если так, то не заключается ли действительно отличие конфуцианства от основ [буддизма] в одном этом слове?»

[Некто вновь] спросил: «О том, почему буддист не может увидеть [свою собственную] природу, [я уже] услышал ваши разъяснения. Но вот что касается сознания *(синь)*, то мы говорим: „исчерпать его", „сохранить его", они же говорят: „познать его". В чем здесь разница и почему они [вынуждены] постулировать еще одно сознание, чтобы познать первое?»

[Чжу Си] ответил: «Сознание, дух — это то, посредством чего человек господствует над своим телом и управляет чувствами своей природы. Оно одно и не может быть удвоено. Оно является [в человеке] господином, а не гостем. Оно распоряжается предметами [внешнего мира], а не получает приказы от них. Но поскольку принцип *ли* содержит в себе непознаваемое [8], а вещи препятствуют ему, то в его проявлении имеется неявленное. Когда эгоизм до конца не преодолен, то предметы [внешнего мира] обременяют [сознание?] и его сущность страдает неполнотой. Поэтому

наставления совершенномудрого человека сводятся к тому, чтобы заставить людей исчерпать свой принцип *ли*, чтобы развить до предела свои потенциальные возможности [9], преодолеть свой эгоизм, чтобы устранить все, что наносит вред сущности [сознания]. В этом [и заключен смысл] „исчерпания сознания" и „сохранения сознания". Хотя сила [сознания у людей] различна, [действия его одинаковы и состоят в следующем]: будучи единым, оно реагирует на множество, будучи хозяином, оно принимает гостей, будучи повелевающим, оно отдает приказы предметам [внешнего мира]. [Конфуцианцы] никогда не говорили, что [сознание] следует обратить на [самого себя] и тем познавать и сохранять его. Буддисты же говорят, что, для того чтобы познать сознание, необходимо „собрать зрение и отвратить слух" и пытаться постичь его сущность во мраке. Это подобно тому, как если бы человек хотел увидеть [свои] глаза с помощью [своих] же глаз, укусить [свой] рот [своим же] ртом. И хотя это невозможно, [буддисты] вынуждены в подобных ситуациях удваивать личность [10]. И если это не есть создание еще одного сознания, тогда что же это?..» [11].

[Спрашивающий] сказал: «Если это так, то последователи [буддизма] действительно [многое] видят неясно, но чем объяснить тогда, что [они], имея такое зрение, не устают радоваться, так что даже считают внешним свое тело и [доходят до того], что даже смена жизни и смерти не трогает их?»

[Чжу Си] ответил: «Действие (функция — *юн*) их сознания не связано с внешним, но сущность (субстанция — *ти*) [этого сознания] внутри их всегда одинакова и не может быть ими отброшена. Их стремления концентрированны и точны, но их намерения опасны и принудительны. Поэтому, хотя они могут достигать вершин с помощью своей духовной энергии *(цзин шэнь)*, в один прекрасный день [они вдруг оказываются] настолько беспомощными, будто они [все] потеряли. В последнее время то, что называют методом „рассматривания сознания" *(кань синь)* [12], служит коротким путем к достижению [их цели]. В действительности [этот метод] восходит к рассуждениям Чжуан Чжоу о поимке цикад и изготовлении подставки для колоколов [13]. [Буддисты] прибавили сюда лишь [некоторые] тонкости. Но они оставили в тени Небесный принцип и сделали это исключительно из эгоистических побуждений. Поэтому как можно назвать эту доктрину учением благородных людей?»

2. [*Рассуждение Чжу Си о сходстве и различии во взглядах на природу человека у буддистов и конфуцианцев*] [*105, с. 99—108*]

Вопрос: Буддисты считают функции [органов чувств] природой [человека. Так ли это?]

Ответ: Да, это — природа. И то, что они говорят об этом, верно. У Мэн-цзы сказано: «И органы чувств *(син)*, и воспринимаемое ими *(сэ)* относятся к природе, [дарованной] Небом. Но, лишь став совершенномудрым, можно следовать [показаниям] органов чувств» [14].

Как раз эту природу [и имеет в виду здесь Мэн-цзы]. Так, например: рот обладает [лишь] способностью говорить, но кто говорит? Глаз обладает [лишь] способностью видеть, но кто видит? Ухо обладает [лишь] способностью слышать, но кто слышит? Вот каким образом [проявляет себя природа] [15].

Они же, [т. е. буддисты], говорят: «То, что в глазах, называется зрением, то, что в ушах, называется слухом, то, что в носу, называется обонянием, то, что во рту,— речью, в руках — удержанием, в ногах — движением. Все проявленное принадлежит *дхармадхату*, т. е. миру *дхарм* [16].

[Поэтому, даже] взяв мельчайшую пылинку, тот, кто знает [буддизм], узнает в ней природу будды, тот же, кто не знает [буддизма], называет ее [частицей] чудесной субстанции *(цзин шэнь)*][17]. И то, что говорят [буддисты по этому поводу], это — хорошо».

Далее [учитель Чжу Си] приводит из сутры «Лэнян цзин»[18] тот отрывок, [где] персидский царь[19] говорит о водах Ганга[20].

Учение сторонников *дхьяны* лишь указывает на сознание человека, ибо, увидев [свою] природу, [человек] становится буддой. Поэтому они побуждают вас увидеть ее и под влиянием их наставлений достичь просветления. И тогда прежнее как бы исчезает, и вы видите, что природа — *син* содержится повсюду. Кроме того, [сторонники *дхьяны*] говорят о «сохранении сознания» и «питании природы», так чтобы сияющий свет [абсолюта] спокойно освещал все и проникал всюду. В стихах танского поэта Чжан Чжо сказано: «Свет сияющий и спокойный освещает все подобно пескам Ганга. И мудрец, и глупый, и все живое покоится в моем доме»[21].

Кроме того, они говорят: «Бытие[22] в плане идеальном[23] не имеет в себе ни единой пылинки, но, как практика буддизма, оно не исключает [из себя] ни одной *дхармы*[24]». Это их положение в основе своей справедливо, и то, что они при этом занимаются «питанием», [на практике] также верно. Но именно в этом пункте и заключено [все] различие [двух школ]. То, что питаем мы, конфуцианцы, это *жэнь* — гуманность, *и* — долг, *ли* — нормы поведения и *чжи* — мудрость. Они [же, буддисты], питают лишь зрение, слух, речь и движение. Для нас, конфуцианцев, во всеобъемлющей субстанции[25] имеется множество принципов[26], которые отделены и отличны один от другого, имеется истинное и ложное, [все] наделено [определенными] моральными качествами и нет ничего, лишенного [своего собственного] принципа *ли*[27]. Они же заняты рассмотрением лишь хаотического и нерасчлененного и не делят его на истинное и ложное. Для них вдоль — истина, поперек — тоже истина, прямо — истина и криво — истина. То, что не является принципом *(ли)*, они относят к природе *(син)*, то, что является им, также включается в природу. Это небольшое различие приводит к тому, что практика [конфуцианцев и буддистов] различается в корне. [У них] семь начал и восемь концов[28] и ничто не находится на правильном месте. Мы, конфуцианцы, признаем существование лишь одного, правильного принципа *(дао ли)*. Они также считают, что этот наш [принцип] верен, [но] утверждают, [будто] лишь одна вещь истинна, а две уже ложны[29]. Их теория одностороння. Они принимают лишь [индивидуальное] сознание человека и отвергают то, что [мы] называем сознанием Пути[30]. Для них не существует ни гуманности — *жэнь*, ни долга — *и*, ни норм поведения — *ли*, ни мудрости — *чжи*, ни сострадания, ни ненависти, ни скромности, ни [критерия] истинного и ложного. Именно здесь заключен предмет спора.

Мы, конфуцианцы, называем природой (*син*) то, что получено от Неба его велением. Согласованность с ней называем Путь *(дао)*. [Через согласование мы стремимся] обрести предельную искренность[31], постичь природу людей и вещей и [тем] способствовать космическому процессу перемен и созидания.

Мы познали, что принцип Пути целен и вездесущ. Они соглашаются с тем, что он обладает цельностью и вездесущностью. Однако, сталкиваясь с отношениями государь — подданный, отец — сын, старший брат — младший брат, муж — жена, они оказываются неспособными трактовать его как полный и универсальный. И тем не менее [они] настойчиво утверждают, что он целен и вездесущ. Они также утверждают, что ведение [обычной] жизни, [связанной с] имущественными заботами[32], не находится в противоречии с «истинным видом»[33]. Так, молодой человек Шань-цай полу-

чает поучения у пятидесяти трех [персонажей], включая богов, демонов, духов, бессмертных, ученых, крестьян, ремесленников и торговцев [и людей иных, самых различных] специальностей[34]. Все они говорили о природе — *син* очень широко. Но их реальная практика не соответствует [широте их рассуждений]. Они скрывают свои недостатки и изо всех сил пытаются прикрыть [суть дела подобными рассуждениями]. В старые времена Готама рассуждал отнюдь не с такой широтой. Позднее последователи школы *дхьяна* осознали недостаточность [раннего буддизма], перевернули его наставления и стали говорить только о том, что «достаточно указать на сознание человека, для того чтобы „увидеть природу и стать буддой"»[35].

[1] При переводе текстов Чжу Си использованы переводы и комментарии Г. Э. Саржана. См. [105, с. 55—148].

[2] «Исчерпание интеллекта» (или сознания) — последняя книга Мэн-цзы, которая по своему содержанию значительно отличалась от всех остальных. В ней отразились разочарование знаменитого философа в общественной деятельности, решительный поворот от внешнего мира к внутреннему, идеи квиетизма и достаточности самопознания. Буддисты обратили внимание на сходство многих идей этой книги с их доктриной. Так, буддист-мирянин Чжэн Син в своем предисловии от 1171 г. к трактату Чжан Шан-ина «В защиту буддийского учения» писал: «Когда Мэн-цзы говорит [о том, что тот, кто] исчерпает свой интеллект, познает свою природу, а познав природу, познает Небо, то это ничем не отличается от высказываний Будды об указании на сознание человека, о созерцании своей природы и превращении в Будду» [44, с. 4а]. Насколько можно судить по заданному вопросу, это мнение было широко распространенным не только среди буддистов. В специальном рассуждении на эту тему, «Об исчерпании интеллекта», Чжу Си изложил свое понимание данного вопроса. Под исчерпанием он понимал преодоление искажающих сознание узких рамок индивидуальности, овладение всеми внутренними потенциями, возврат сознанию той первоначальной широты *(ко жань)*, которая свойственна природе *(син)* в силу ее небесного происхождения [50, т. 3, с. 1206]. И несмотря на то что в беседе с учениками Чжу Си отрицает сходство между ученьем Мэн-цзы и Буддой, его собственная интерпретация «исчерпания интеллекта» как возврата к доиндивидуальной природе весьма напоминает идеи Хуэй-нэна о превращении в Будду через постижение своей первоначальной природы. «Сохранение сознания» и «питание природы» — эти выражения также принадлежат Мэн-цзы. В книге «Исчерпание интеллекта» сказано: «Сохранять свое сознание и питать свою природу — это [путь] служения Небу» [96, с. 324]. Подобные выражения широко употреблялись как буддистами, так и даосами. Чжу Си полагал, что результатом сохранения и питания природы является ее установление — «то, что делает совершенномудрого совершенномудрым» [50, т. 3, с. 1207].

[3] О «сохранении сознания» и «питании природы» мы уже говорили выше. Эти выражения взяты Чжу Си из книги Мэн-цзы «Исчерпание интеллекта», где сказано: «Сохранять свое сознание и питать свою природу — это [путь] служения Небу» [96, с. 324]. В неоконфуцианстве этой теме было отведено весьма важное место. Так, в антологии «Цзинь сы лу» ей целиком посвящена специальная глава «Цунь ян» («Сохранение и питание»). В начале главы авторы антологии так определяют место «питания и сохранения»: «Если постижение [принципа *ли*] достигнет предела, а питание [своей природы] при этом будет недостаточным, то знания с каждым днем станут терять ясность и как же их тогда применять? Поэтому достижения в питании и сохранении пронизывают как знание, так и практику» [48, с. 129]. Чжу Си полагал, что результатом сохранения и

питания природы должно явиться ее установление *(дин)* — «то, что делает совершенномудрого совершенномудрым» [50, т. 3, с. 1207]. Согласно взглядам Чжу Си, когда «сознание не установлено, оно связано, опутано внешним и следует за ним [48, с. 140], подобно не привязанной к причалу лодке [48, с. 157]. Установление — это уничтожение всех ненужных движений сознания, непроизвольных импульсов [48, с. 157, 159]. Успокоение сознания, преодоление индивидуальных желаний ведут к обретению единства сознания и его опустошению [48, с. 129]. Опустошение — к ясности, ясность — к всепроникновению *(сюй цзэ мин, мин цзэ тун* [48, с. 139]), отличительному качеству совершенномудрого». Нетрудно заметить, что этот рецепт достижения совершенного знания через психотехнику возник под сильным влиянием буддизма. Остается добавить только, что *дин* — установление сознания у неоконфуцианцев — являлось одним из обозначений созерцательной практики у буддистов.

[4] Чжу Си хочет сказать, что все отличие конфуцианства от буддизма может быть сведено к различной трактовке одной-единственной категории природы — *син*.

[5] Далее в тексте Чжу Си следует неоконченное предложение, смысл которого восстановить невозможно [105, с. 138]. Затем, по-видимому, пропуск нескольких предложений.

[6] Досл. «поставить».

[7] Г. Э. Саржан дает иной перевод этого места: «...не принимают во внимание ни моральных чувств народа, ни правила вещей» [105, с. 138].

[8] Досл. «неисчерпанное» *(бу цюн)*.

[9] Досл. «ту меру, которая в нем заключена».

[10] *Сян жу эр* — дословно не перевести. *Сян* — здесь: «изображать»; *жу* и *эр* — два различных местоимения второго лица. Г. Э. Саржан перевел как: «se dédoubler en un „tu" et un „toi"» [105, с. 140]. См. аналогичные рассуждения Чжу Си [50, т. III, с. 1208].

[11] Далее — лакуна в тексте.

[12] О методе *кань синь* — «рассматривание сознания» — см. [68; 43; 51; 52; 78; 125; 126; 158].

[13] Имеются в виду две притчи Чжуан-цзы: о ловце цикад и о колокольном мастере [6, с. 227, 230—231]. Их главная мысль заключается в том, что успех любого дела зависит от умения сосредоточить свое сознание, «сгустить» его до такой степени, чтобы в нем исчезло различие между познающим и познаваемым.

Тему зависимости буддийской доктрины от даосской Чжу Си развивал также во «Втором рассуждении о буддизме» [105, с. 142—148]:

«Некто спросил: „Учитель говорит о том, что доктрина буддистов восходит к рассуждениям Чжуан Чжоу о поимке цикад и изготовлении подставки для колоколов. Так ли это?".

[Чжу Си] ответил: „Зачем ограничиваться только этим? Самое существенное из того, что они говорят, украдено из учений Чжуан-цзы и Ле-цзы. Об этом уже говорил Сун Цзин-вэнь в биографии Ли Вэя в „Истории династии Тан". Страна, где родился Будда, находится на очень большом расстоянии от Китая. [Поэтому] их письменные тексты и их прочтение становятся понятными лишь после многократных переводов. Те же, кого называют [последователями] *дхьяны*, передают свое учение „из уст в ухо" и не основываются ни на каких письменных текстах. Поэтому любой [наставник *чань*] может изменять и дополнять их, так что подвергнуть их критическому рассмотрению нет никакой возможности. Однако можно заметить по следам швов и купюр [во всех текстах], что они будто что-то прячут в словах, но не могут этого скрыть.

Вообще говоря, те из буддийских книг, которые пришли [в Китай] первыми, как, например, „Сутра в сорока двух главах", „Завещанное по-

20 Зак. 520

учение", „Сутра лотоса закона", „Сутра ваджры", „Сутра сияния", говорили только о чистой пустоте — *шунье*, или причинной обусловленности — *карме*, да еще об искусствах чудесного познания и превращения. В то время образованные [последователи буддийской доктрины], такие, как Хуэй-юань и Сэн-чжао, уже начали понемногу обкрадывать Чжуан-цзы и Ле-цзы [и пользовались их словами] для выражения [своих мыслей]. [Однако] они не осмеливались утверждать, что [эти слова] вышли из уст Будды. Но постепенно, не стыдясь заимствований [у даосов], они стали открыто пользоваться их мыслями и приписывать их Будде. [Так, например], то, что „Шурамгама-сутра" называет „слушать себя самого", есть не что иное, как мысль Чжуан-цзы. [Вопрос] сутры „Юань-цзюе" о том, где находится тело, после того как четыре составные части его разделились, есть, [в сущности, тот же вопрос], что и у Ле-цзы, когда он спрашивает: „Когда духовная сила *(цзин шэнь)* уходит в свои ворота, а плоть возвращается к своему началу, где находится [в это время] мое я?" И примеров подобного рода не перечесть. Но все эти теории сконцентрированы в начале [буддийских] книг, и их чудесная сущность *(сюань мяо)* не имеет продолжения. После же этого следует [действительная] сущность буддизма, которая состоит в установлении мандалы, в чтении нараспев магических текстов, в употреблении двадцати пяти колес и т. п. Что же касается существ такого рода, как Ваджрапани и Кумбханда, то их вульгарность и неблагопристойность так же не согласуются с первыми главами, где превозносится таинственное *(сюань)* и трансцендентное, как не смешиваются друг с другом огонь и вода. Что же касается слов школы *дхьяна*, то они, по-моему, восходят к устаревшей уже моде на „отвлеченные дискуссии" династий Цзинь и Сун. [Впоследствии лишь] больше стали заниматься „внутренними поисками" и „питанием покоя" и занимались этим, практикуя молчание. Некоторые же овладели умением демонстрировать сверхъестественное и удивительное исключительно ради того, чтобы обманывать простонародье. Таковы, например, пророчества об „одном листе и пяти цветах" и легенда о „возвращении в одной туфле на запад". И хотя эти факты и лишены достоверности, они позволяют видеть то, что ценилось в то время. Впоследствии среди них появилось несколько умных и талантливых ученых, которые осознали грубость [учения Будды], стали выдвигать свои собственные идеи и начали стремиться к тому, что было недостижимым для их предшественников, чем незаметно помогли и доктрине. Они прекратили всякие разговоры о сверхъестественном и грубом. Поэтому их доктрина в одно прекрасное время оказалась внутренне совершенной, будто она действительно произошла от [изучения] Пути-*дао* и силы *дэ*, природы — *син* и [небесного] повеления — *мин*, так что их приверженцы стали считать даже, что [это учение] достигло того, чего не достигали ни Яо, ни Шунь, ни Чжоу-[гун], ни Конфуций. Однако их хвастовство и пронырливость, их пустота и аморальность увеличивались с каждым днем и расцвели до такой степени, что стали хуже рассуждений [раннего буддизма] о чистоте и спокойном молчании. Пожалуй, те были лучше этих. Если смотреть на буддизм таким образом, то можно понять, где в нем главное, где — второстепенное, где — истина, а где — ложь. И разве можно украденное ими сводить лишь к положениям [Чжуан-цзы] о поимке цикады на лету и подставке для колокола? Кроме того, надо сказать еще [вот о чем]. Оригиналы буддийских книг написаны на варварском языке. При переводе и толковании их иногда [переводчики] несколько слов [оригинала] передавали одним китайским, иногда же, [наоборот], одно слово [оригинала] передавали несколькими китайскими словами. Тем не менее в настоящее время у того, что называют гатхой, строки ровны, слова парны и нет ни лишних, ни недостающих. Дошло до того, что тексты „Передачи учения", [приписываемые 28 патриархам школы *дхьяна*], согласуются с нормами китайской фонетики, а иногда [даже] и с танскими правилами стихосложе-

ния. [Поэтому уже] начиная со времени Тан даже малообразованные люди вроде Хуэй Хуна могли отличать эти подделки, но усиленно скрывали [эту истину] с помощью [неестественных] объяснений. И тем не менее есть еще среди носящих платье и шапку чиновника те, кого в прошлом и в настоящем относят к высшему обществу, такие, как Ян Да-нянь и Су Цзы-ю, которые не понимают этого и пишут об этом в книгах. О, сколь прискорбно это!

Принимая все это во внимание, нет необходимости спрашивать, что истинно, а что ложно в положениях [буддизма], ибо многочисленные следы подделок совершенно очевидны и их невозможно скрыть. Рассуждения господина Суна [на этот счет] внушают доверие и доказательны. Тех же в мире, кто в этом сомневается, можно лишь немного пожалеть!"»

[14] К сожалению, приведенное выше высказывание Мэн-цзы составляет отдельный параграф (§ 38 книги «Исчерпание интеллекта»), что лишает возможности уточнить его смысл по контексту. Данный перевод принадлежит Дж. Леггу, который подчеркивал, однако, что он перевел это высказывание, ориентируясь на позднейшие комментарии [96, с. 348]. Вполне возможно, что первоначальный смысл был иным. Полагаясь на основную идею книги «Исчерпание интеллекта», можно предположить, что он сводился к следующему: формы и краски, т. е. внешний мир, имеют небесную природу, однако правильно ориентироваться в нем можно, лишь став совершенным внутренне. Основная мысль Мэн-цзы, которую он повторял неоднократно: лишь внутреннее совершенство дает возможность понять внешний мир [96, с. 324—327]. Однако у Чжу Си это положение имеет совершенно определенный гносеологический аспект. Вполне возможно, что подобная интерпретация была вызвана огромным влиянием буддийской теории познания и желанием конфуцианцев приспособить свои классические тексты к интеллектуальным требованиям времени.

[15] Данное рассуждение Чжу Си может служить прекрасным примером влияния буддизма на неоконфуцианскую проблематику. Обновленное конфуцианство вполне могло обойтись без рассуждений о свойствах уха, рта и глаза, но интеллектуальная атмосфера требовала, чтобы оно не только высказалось по этим вопросам, но и объяснило бы отличие своих взглядов от буддизма, по этой, в общем-то, чисто буддийской проблеме.

[16] *Дхармадхату (фа цзе)* — мир дхарм — здесь это словосочетание имеет смысл совокупности всех явлений, соотнесенной с их сущностным характером.

[17] Вероятно, имеются в виду даосы, так как *цзин шэнь* идет от Чжуан-цзы.

[18] «Лэн ян цзин» («Шурамгама-сутра» — «Сутра героического марша») — китайский апокриф VIII в., созданный в кругах высшей китайской бюрократии. Возникновение этого текста связано с именами Фан Жуна и его сына Фан Гуаня (697—763). В 704 г. при императрице У-хоу Фан Жун получил пост первого министра, но в 705 г., после отречения У-хоу, он попал в тюрьму, а затем был отправлен в Гуандун, где и умер. Его сын сделал блестящую карьеру при Сюань-цзуне. Именно у него и хранилась якобы полученная от отца рукопись сутры. По своим интеллектуальным интересам Фан Гуань был близок к *дхьяне* и поддерживал отношения с главой южной ветви школы *дхьяны* Шэнь-хуэем (668—760) [104, с. 53]. Фан Гуань был весьма заметной личностью. О нем ходила легенда, что в своем прошлом перерождении он был наставником *дхьяны*. Утверждали даже, что даос Син Хэ-пу, вместе с которым Фан Гуань путешествовал в годы *кай-юань* (713—741), обнаружил в заброшенном храме письма Фан Гуаня в его прошлом перерождении. Су Дун-по видел картину на этот сюжет и написал к ней «предисловие» [25, т. 2, цэ 12, с. 44]. Содержание сутры «Героический марш», ее стиль и манера изложения близки к школе

дхьяны. Ее популярность, однако, была гораздо шире. Она пользовалась успехом и комментировалась во многих школах, например в Хуа янь, в Тянь тай и в Чистой земле [68, с. 47]. Основная проблематика сутры — соотношение между явлением *(сян)* и сущностью, или «природой» *(син)*. Цель этих рассуждений — доказать присутствие в эмпирически данных явлениях субстанциальной основы («вода океана не перестает быть водою в волнах») и побудить к обнаружению этой основы, или, по выражению автора сутры, к «возвращению к источнику» [68, с. 48, 51].

[19] Г. Саржан отметил, что здесь либо сам Чжу Си, либо его слушатель совершили грубую ошибку. В тексте сутры речь идет об индийском царе Прасенаджите, в китайской транскрипции Бо-сы-ни ван, а не Босы ван. Согласно буддийской традиции, Прасенаджит, царь Кошалы, был ровесником и близким другом Шакьямуни. Однако вначале он испытывал предубеждение к буддизму. Будда обратил его в свою веру с помощью метафорического рассуждения о четырех юных, к которым опасно относиться с презрением, о чем и повествуется в весьма популярной у северных буддистов «Дахара-сутре» (т. е. «Сутре о юных»).

[20] Чжу Си имеет в виду диалог между Буддой и Прасенаджитом о неизменном и подверженном изменению в природе и человеке. Суть диалога кратко можно передать следующим образом: махараджа, ссылаясь на то, что начиная с двадцати лет он с каждым десятилетием утрачивает силы, склоняется к выводу, что в человеке все подвержено уничтожению. Будда возражает ему и советует обратить внимание на то, что за все это время Ганг остался неизменен. По мнению Будды, в человеке также находится неизменная, не подверженная разрушению природа *(син)*. Чжу Си привел этот диалог, вероятно, в связи с заключительным ответом Будды, где тот противопоставляет стареющее лицо махараджи — то, что подвержено изменению и уничтожению,— способности его видеть свою природу. Эта способность не изменилась, поскольку она принадлежит неизменной природе человека. См. [60, с. 309—312]. Последнее положение как раз и является предметом обсуждения в этой беседе Чжу Си с его учениками.

[21] Источник установить не удалось.

[22] *Ши цзи,* букв. «границы сущего». Нам кажется, что «бытие» в данном случае передает оба значения данного понятия, его абсолютный и эмпирический аспекты.

[23] В тексте *ли ди*, досл. «принцип *ли*, земля *ди*», т. е. «в связи с принципом *ли*, в плане *ли*, в том, что касается *ли*».

[24] Г. Саржан считает, что Чжу Си имеет здесь в виду либо рассуждения на эту тему наставника *дхьяны* Лин-ю (771—853), либо сунского наставника Пу-цзи. В обоих случаях речь идет о двух аспектах абсолютной реальности. С точки зрения «высшей истины» абсолют несовместим даже с мельчайшей пылинкой, т. е. он вне, за пределами всех феноменов. Однако с точки зрения «практической истины» он присутствует во всех них без исключения, и задача буддийской практики *(фо ши мэнь)* заключается в том, чтобы научиться видеть его во всех феноменах [105, с. 103]. Сходную цель преследовали и неоконфуцианцы: научиться видеть в любом эмпирическом явлении его принцип *ли* и его небесную природу *(тянь син)*.

[25] В тексте: *цюань ти.*

[26] В тексте: *дао ли.* Досл. «принцип пути». В переводах с санскрита этот термин передает санскритское «ньяйа», «логика», но Чжу Си, кажется, употребляет его просто как синоним *ли.*

[27] Чтобы придать больший вес этому положению, Чжу Си заимствует средства выражения в классических текстах: *цзян чжун*, т. е. «моральные качества, полученные сверху» — из «Книги документов» и *бин и*, т. е.

«обладание неизменным» — из «Книги песен». В «Книге документов» эти слова вложены в уста легендарного основателя династии Инь — Чэн Тана. Обращаясь к народу, Тан произнес: «Великий бог ниспослал народу [нужные] моральные качества» [97, с. 185]. В русском переводе строки из «Оды царскому наставнику Чжун Шань-фу» «Книги песен», откуда взято словосочетание *бин и*, звучат следующим образом: «Небо, рождая на свет человеческий род, тело и правило жизни всем людям дает» [9, с. 395]. Это обращение Чжу Си к классическим текстам отнюдь не случайно. Положение о наделенности изначальной природы человека моральными качествами было, пожалуй, и самым важным, и самым слабым в неоконфуцианской философии. Поэтому Чжу Си, вероятно чувствуя недоказанность этого положения, пытается укрепить его ссылками на классические тексты. Как можно видеть, неоконфуцианству не удалось окончательно превратиться в рационалистическую систему. Оно, подобно предшествующей доктрине, продолжало опираться не только на рассуждение, но и на традицию.

[28] Т. е. все перепутано, не сведены концы с концами.

[29] Чжу Си хочет сказать, что, как только спорящие стороны переходят к вопросу о соотношении феноменального мира с абсолютом, их согласие кончается. Для конфуцианцев вездесущий абсолют лишь повышает ценность и статус явлений эмпирического характера, для буддистов же, наоборот, он служит основанием для отрицания их существования. Если строго придерживаться исходных положений *махаяны*, то всякое предположение о существовании какой-либо множественности следует признать ошибочным [67, с. 36—37], поэтому «одно — истинно, а два — уже ложно». Эти взгляды с предельной резкостью были выражены в апокрифической сутре «Окончательного пробуждения», которая пользовалась при династии Сун не меньшей популярностью, чем «Шурамгама-сутра». Первая рукопись этой сутры, так же как и «Шурамгама-сутры», была связана с именем Фан Жуна [25, т. 8, с. 7890].

[30] Противопоставление «сознания Пути» *(дао синь)* и индивидуального сознания человека *(жэнь синь)* восходит к «Книге документов»: «Сознание человека подвержено опасностям [ошибочного]. Сознание Пути [в человеке] не явно. [Необходимо] быть единым и сосредоточенным на сущности, чтобы иметь возможность прочно держаться середины» [97, с. 61—62]. Неявность «сознания Пути», согласно Чжу Си, объясняется скрытностью небесного принципа *(тянь ли)*, а опасности сознания человека коренятся в его желаниях [50, т. 3, с. 1208]. В связи с дуалистической основой философской системы Чжу Си и сориентированностью ее на активное внутреннее усовершенствование человека и социальную практику во взглядах Чжу Си этому противопоставлению принадлежало важное место. В письме к Чэнь Тун-фу Чжу Си так изложил свое понимание этой оппозиции: «С момента рождения человек заключен в отдельность своего тела, и потому в нем не может не быть [индивидуального] человеческого сознания. Но [в то же время он] непременно получает и правильность *(чжэн)* Земли и Неба, и потому он не может не иметь сознания Пути. В повседневной практике два [эти начала] действуют одновременно» [50, т. 2, с. 568]. Судьба Дао — пути в Поднебесной и судьба самой Поднебесной зависят от того, на стороне какого из этих сознаний окажется перевес. Победа «сознания Пути» зависит от того, в какой мере человеку удастся воплотить Дао в своем сознании, что достигается моральным самоусовершенствованием, направляемым правильным учением, т. е. неоконфуцианством.

[31] «Искренность» — одно из важнейших философских понятий двух классических конфуцианских текстов — «Великого учения» и «Трактата о середине» («Да сюе» и «Чжун юна»), которые имели первостепенное значение для Чжу Си. В сунское время «искренность» превратилась в исходную философскую категорию у Чжоу Дунь-и [66, с. 80—126], продолжателем которого Чжу Си считал себя. «Предельная искренность» — выраже-

ние «Чжун юна», текст которого Чжу Си пересказывает здесь своими словами. В «Чжун юне» сказано: «Лишь тот, кто обладает наибольшей искренностью во всей Поднебесной, сможет исчерпать свою природу. Будучи способным исчерпать свою природу, он окажется способным исчерпать природу других людей. Будучи способным исчерпать природу других людей, он окажется способным исчерпать природу вещей. Будучи способным исчерпать природу вещей, он сможет способствовать космическому процессу перемен и созидания. Способствуя же космическому процессу перемен и созидания, он сможет стать равным Небу и Земле» [95, с. 279—280]. Ссылка на текст «Чжун юна» потребовалась Чжу Си лишь для включения познавательной деятельности конфуцианцев непосредственно в механизм мироздания. Характер же его рассуждений существенно отличается от классического текста. Если в «Чжун юне» «искренность» — исходное состояние, некий сверхъестественный дар «совершенномудрого», позволяющий ему постигать все сущее, то у Чжу Си «предельная искренность» производна и трактуется скорее как «искренние помыслы» из рассуждений «Да сюе». «Когда вещи постигнуты, то знания становятся полными, когда знания полны, то помыслы становятся искренними, когда помыслы искренни, то сердце правильно» [95, с. 222—223]. Выражая свое несогласие с пониманием данного места «Чжун юна» Люй (Цзу-цянем?), Чжу Си настаивал на том, что «исчерпание своего сознания» следует понимать рационалистически, в духе «Да сюе»: человек в состоянии исчерпать свое сознание в силу того, что он в состоянии познать свою природу. Это то, о чем в «Да сюе» сказано: «Когда знания полны, то помыслы становятся искренними» [50, т. 2, с. 873]. Подобная реинтерпретация «Чжун юна» понадобилась Чжу Си в его споре с буддистами по следующим соображениям: воздействие буддизма, а через него и философская мода времени требовали ответа на проблему «индивидуальное сознание — абсолют». Приведенный выше текст «Чжун юна» давал большие возможности для спекуляций на данную тему. Чжу Си, как мы видели, сам придавал большое значение состоянию индивидуального сознания, особенно в ранний период, но позже он все время старался ограничить значение этого фактора за счет рационального момента и с этой целью пытался поставить между абсолютом и индивидуальным сознанием дарованную Небом природу и ее познание, которое и должно было определять «искренность помыслов».

[32] Это утверждение буддистов было направлено против «святая святых» конфуцианской идеологии — монополии конфуцианцев на теоретическое знание, которая основывалась на представлении о несовместимости духовной и хозяйственной деятельности. Конфуций, уклоняясь от ответов о землепашестве и огородничестве, старался подчеркнуть принципиальную разницу между сферой хозяйства и управления [58, с. 142]. Мэн-цзы придал этому положению вид «универсального принципа Поднебесной». В одной из самых пространных бесед, в дискуссии с неким Чэнь Сяном, учеником Сюй Сина, философа-утописта, следовавшего доктрине мифического императора Шэнь-нуна («Божественного земледельца»), Мэн-цзы обстоятельно остановился на этой проблеме. Сюй Син считал, что каждый, включая князя, должен своим трудом зарабатывать свой хлеб. Его последователи занимались хлебопашеством и вместе с тем старались способствовать установлению гуманного правления. Мэн-цзы объяснил Чэнь Сяну, что учение Сюй Сина нереалистично и может привести лишь к социальному хаосу. Одна из его ошибок состояла в том, что он не хотел признавать общественного разделения труда, в силу которого «те, кто занят умственным трудом, управляют людьми, а те, кто занят физическим,— управляемы ими, управляемые кормят тех, кто управляет, а управляющие получают питание от других» [96, с. 125—126]. Желание же Сюй Сина следовать принципу «сначала сеять, а потом есть» [96, с. 124] и вместе с тем оставаться философом невыполнимо, ибо человек, отягощенный за-

ботами о своем поле, неизбежно духовно также должен превратиться в земледельца [96, с. 128—129]. Буддизм же, особенно такие его школы, как Чистая земля, наоборот, подчеркивал совместимость истинного познания с профессиональной деятельностью, какой бы эта последняя ни была. Он оставлял надежду не только крестьянам, но даже мясникам, профессии наиболее ужасной с буддийской точки зрения [80, с. 33—34].

[33] «Истинный вид» *(ши сян)* — одно из обозначений абсолютной реальности. Поскольку Чжу Си упоминает о нем в связи с «имущественными заботами», то его недовольство, по всей вероятности, направлено здесь против школ *дхьяны* и «Небесной террасы», которые стали ориентироваться на обыденное сознание. Сторонники Тянь-тай объясняли эту ориентацию с помощью утверждения, что «все сущее имеет [свой] истинный вид» *(чжу фа ши сян)*, понимая под этим присутствие абсолюта во всех без исключения явлениях и рекомендуя для выявления его процесс размышления, который начинается с самых обычных вещей и охватывает потом весь мир [110, с. 46—47].

[34] Поучающие крестьяне, ремесленники и торговцы могли рассматриваться Чжу Си в лучшем случае как нелепость, в худшем — как покушение на конфуцианскую монополию поучать и наставлять всех, начиная от государя и кончая крестьянином.

[35] «Увидеть природу и стать буддой» — эта чрезвычайно популярная идея среди последователей школы *чань* вызвала неудовольствие Чжу Си по тем же самым причинам, что и «истинный вид». Она утверждала, что человеку достаточно собственных сил, чтобы стать буддой, в чем Чжу Си усматривал подрыв конфуцианской монополии на обучение, ибо в этом случае людям рекомендовали не просто заменить одних наставников другими, но вообще обходиться собственными силами. Может показаться странным, что в школе *дхьяны* подобные идеи уживались с культом наставников. Тем не менее их эмансипирующее влияние на конфуцианскую общественность было несомненным, что и не нравилось Чжу Си.

Литература

1. Алексеев В. М. Китайская классическая проза. М., 1958.
2. Алексеев В. М. Китайская поэма о поэте. Стансы Сыкун Ту (837—908). Пг., 1916.
3. Алексеев В. М. Трагедия конфуцианской личности в новеллах Ляо Чжая.— «Известия Академии наук СССР». Отд. общ. наук. 1934, с. 437—454.
4. Арья Шура. Гирлянда джатак. Перевод с санскрита А. П. Баранникова и О. Ф. Волковой. М., 1962.
5. Мялль Л. Э. К буддийской персонологии (Бодхисаттва в Аштасахасрике Праджняпарамите).— Семиотика. Труды по знаковым системам. № 5. Тарту, 1971, с. 124—132.
6. Позднеева Л. Д. Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая. М., 1967.
7. Радуль-Затуловский Я. Б. Конфуцианство и его распространение в Японии. М.— Л., 1947.
8. Топоров В. Н. Мадхьямика и элеаты: несколько параллелей.— Индийская культура и буддизм. М., 1972, с. 51—68.
9. Ши цзин (Книга песен). Пер. А. А. Штукина. М., 1957.
10. Щуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга перемен». М., 1960.
11. Эйдлин Л. З. Тао Юань-мин и его стихотворения. М., 1967.

12. Бань Гу. Хань шу (История династии Хань).— «Чжунхуашуцзюй». Пекин, 1964.
13. Ван Мао-хун. Чжу-цзы нянь пу (Хронологическая биография учителя Чжу). Сер. «Цуншуцзичэн». Шанхай, 1937.
14. Дао-чжэнь. Сянь ми юань тун чэн фо синь яо цзи (Собрание важнейших [сведений] о тайных и явных [методах] полного достижения [состояния] сознания, [при котором происходит] превращение в Будду).— «Да цзан», изд. годов «тай сё». Т. 46.
15. Е Мэн-дэ. Би шу лу хуа (Запись разговоров в прохладном месте). Чанша, 1939.
16. Линь Чжао-энь. Сань цзяо хуэй пянь яо люе (Собрание основных сведений о трех учениях).— Линь цзы сань цзяо чжэнь цзун тун лунь (Подлинная традиция доктрины трех учений Линь-цзы), кс. [Б. м., б. г.]. Цэ 13.
17. Луншу (Нагарджуна). Да чжи ду лунь (Махапраджняпарамита-шастра).— «Да цзан», изд. годов «тай сё». XXV, № 1509.
18. Лэн ка аба до ло бао цзин (Ланкаватара-сутра).— «Да цзан», изд. годов «тай сё». Т. XVI, № 670.
19. Лю Фу. Цин со гао и (Высокий смысл [сцепления] синих [иероглифов]?). Шанхай, 1958.
20. Мотидзуки Нобунага. Буккё дай дзитэн (Большой словарь по буддизму).
21. Мю Цюань-сунь. Юань цзы цзай кань суй би (Разрозненные заметки из кельи «Самосущее облако»). Шанхай, 1958.
22. Мяо фа лянь хуа цзин (Сутра лотоса чудесного учения).— «Да цзан», изд. годов «тай сё». Т. IX, № 262.
23. Оуян Сю. Оуян Юн-шу цзи (Собрание сочинений Оуян Юн-шу). Т. 2—3. Шанхай, 1958.
24. Су Ши. Су Дун-по цзи (Собрание сочинений Су Дун-по). Т. I—III. Шанхай, 1958.
25. Сун хуэй яо цзи гао (Черновое собрание важнейших материалов по династии Сун). Т. 1—8. Сост. Сюй Сун. Пекин, 1957.
26. Сун ши (История династии Сун). Т. 1—8. Сер. «Сыбубэйяо». Т. 81—88. Шанхай, 1936.
27. Сынь-цзы цзянь ши (Текст философа Сюнь-цзы с комментариями). Пекин, 1956.
28. Тан Сун вэнь цзюй яо (Избранная проза в жанре «вэнь» династий Тан и Сун). Сост. Гао Бу-ин. Шанхай, 1963.
29. Тан Чжан-жу. Вэй Цзинь Нань Бэй чао ши лунь цунь (Сборник статей по истории династий Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий). Пекин, 1957.
30. Тао Юань-мин цзи (Собрание стихов Тао Юань-мина). Пекин, 1957.
31. У Цзин-цзы. Жу линь вай ши (Неофициальная история конфуцианцев). Пекин, 1954.
32. Учжао (Асанга). Цзин ган по жо лунь (Комментарий на сутру «Ваджрачхедика-праджняпарамита»).— «Да цзан», изд. годов «тай сё». Т. XXV, № 1510.
33. Хань Юй. Хань Чан-ли цзи (Сборник произведений Хань Чан-ли). Пекин, 1958.
34. Хоу Вай-лу (гл. ред.). Чжун го сы сян тун ши (Всеобщая история китайской мысли). Т. 4. Пекин, 1963.
35. Хуан Цзун-си. Мин жу сюе ань (Материалы о доктринах минских конфуцианцев). Сер. «Сыбубэйяо». Т. 172. Шанхай, 1936.
36. Хуан Цзун-си. Цзэн бу Сун Юань сюе ань (Материалы о доктринах конфуцианцев династий Сун и Юань). Т. 1—2. Сер. «Сыбубэйяо». Т. 170—171. Шанхай, 1936.

37. Цзин ган пань жо по ло ми цзин (Сутра «Ваджрачхедика-праджняпарамита»).— «Да цзан», изд. годов «тай сё». Т. VIII, № 235.
38. Цзин гуан мин цзин (Сутра золотого света).— «Да цзан», изд. годов «тай сё». Т. XVI, № 663.
39. Цзяо Сюнь. Мэн-цзы чжэн и (Установление правильного смысла книги «Мэн-цзы»). Пекин, 1962.
40. Цянь Цянь-и. Цзян юнь лоу ти ба (Надписи и послесловия из башни «Багряных облаков»). Шанхай, 1958.
41. Цянь Чжун-шу. Сун ши сюань чжу (Сборник сунских стихов с комментариями). Пекин, 1958.
42. Чжан Бо-дуань. У чжэнь пянь сань чжу цань тун ци («У чжэнь пянь» с тремя комментариями и приложением «Цань тун ци»). [Б. м., б. г.].
43. Чжан Бо-дуань. Юй цин цзинь сы цин хуа би вэнь цзии бао нэй лянь дань цзюе (Заключенные в короб из яшмы и золота драгоценные письмена, [содержащие] рецепт выплавления внутренней пилюли?).— «Да цзан». Т. 114.
44. Чжан Ши-ин. Ху фа лунь (В защиту учения). Кс., предисл. 1818, [Б. м.].
45. Чжи-пань. Фо цзу тун цзи (Всеобщая летопись жизни Будды и буддийских патриархов).— «Да цзан», изд. годов «тай сё». Т. XLIX, № 2035.
46. Чжоу и чжу шу («Чжоуская книга перемен» с комментариями). Сер. «Сыбубэйяо». Т. 11. Шанхай, 1936.
47. Чжоу У. Ли Гун-линь. Шанхай, [б. г.].
48. Чжу Си. Цзинь сы лу (Записи мыслей о близком). Сер. «Цуншуцзичэн». Шанхай, 1936.
49. Чжу Си, Чжан Ши, Линь Юн-чжун. Нань юе чан чоу (Совместно воспевали Южные горы). [Б. м., б. г.], предисл. 1778.
50. Чжу Си. Чжу-цзы да цюань (Полное собрание произведений Чжу Си). Т. 1—4. Сер. «Сыбубэйяо». Т. 162—165. Шанхай, 1936.
51. Чжу Си. Ши цзи чжуань (Комментарии к «Книге песен»). Шанхай, 1958.
52. Чжуан-цзы цзи ши (Текст «Чжуан-цзы» с комментариями). Сост. Го Цин-фань. Т. 1—4. Пекин, 1961.
53. Чжун го чжэ сюе ши цзы ляо сюань цзи. Сун Юань Мин чжу бу (Сборник материалов по истории китайской философии. Раздел «Сун, Юань и Мин»). Пекин, 1962.
54. Чэн И, Чэн Хао. Эр чэн цюань шу (Полное собрание сочинений братьев Чэн). Сер. «Сыбубэйяо». Т. 161.
55. Чэнь Цзяо. Сянь ми юань тун чэн фо синь яо цзи сюй (Предисловие к сборнику «Собрание важнейших сведений о тайных и явных [методах] полного постижения [состояния] сознания, [при котором происходит] превращение в Будду»).— «Да цзан», изд. годов «тай сё». Т. XLVI.
56. Чэнь Юань. Чжун го фо цзяо ши цзи гай хунь (Общие сведения о китайской буддийской исторической литературе). Пекин, 1962.
57. Ши цинь (Васубанду). Цзин ган сянь лунь (Комментарий на сутру «Ваджрачхедика-праджняпарамита»).— «Да цзан», изд. годов «тай сё». Т. XXV, № 1512.
58. Ян Бо-цзюнь. Лунь юй и чжу (Комментарий и перевод «Луньюя»). Пекин, 1958.
59. Bruce J. P. Chu Hsi and his masters. L., 1923.
60. Beal S. A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese. L., 1871.

61. Bowra E. C. Su Tung-po (from an unpublished History of Kwangtung Province).— «The China Review». Vol. 1, 1872.
62. Chang Wing-tsit. Chu Hsi's completion of Neo-confucianism.— «Études Song». Ser. II, civilisation № 1. P., 1973, c. 59—90.
63. Chavannes E. Les inscriptions chinoises de Bodh-Gaya.— RHR. T. 34. P., 1896.
64. Chikusa Masaaki. So Soku to bukkyo.— «Tohogakuho», № 36. Kyoto, 1964, c. 457—480.
65. Chou Hsian-kuang. Indo-chinese relations. A History of Chinese Buddhism. Allahabad, 1955.
66. Chon Yih-ching. La Philosophie morale dans le néo-confucianisme. P., 1954.
67. Conze E. The Mahayana Treatment of the Viparyasas,— OE Jg. 9. Hf. № 1. Wiesbaden, 1962, c. 34—46.
68. Demiéville P. Le concile de Lhasa. P., 1952.
69. Demiéville P., Tr. Entretiens de Lin-tsi. P., 1972.
70. Demiéville P. Les versions chinoises du Milindapanha.— BEFEO. T. XXIV. Hanoi, 1924, c. 1—258.
71. Demiéville P. [rev.] — Yanagida Seizan, Rinzai roku. Tokyo, 1972.— TP. Vol. LIX. L. 1—5. Leiden, 1974.
72. Duyvendak J.-J.-L. Tao Tö King, Le Livre de la voie et de la vertu. P., 1953.
73. Feer L. Le Sutra en 42 articles. P., 1878.
74. Fung Yu-lan. Tr. by D. Bodde. The Philosophy of Chu Hsi.— HJAS. Vol. 7, № 1. Cambridge, Mass., 1942, c. 1—51.
75. Fung Yu-lan. Tr. by D. Bodde, The Rise of Neo-confucianism and its Borrowings from Buddhisms and Taoism.— HJAS. Vol. 7, № 2. Cambridge, Mass., 1942, c. 89—125.
76. Le Gall. Le Philosophe Tchou Hi, sa doctrine, son influence. Chang-Hai, 1894.
77. Gernet J. Biographie du Maitre Chen-houei.— JA. T. 239, Fasc. 1. P., 1951, c. 29—68.
78. Gernet J. Entretiens du maître de Dhyana Chen-houei du Ho-tso (668—760). Hanoi, 1949.
79. Graf O. Tao und Jen. Sein und Sollen im sungchinesischen Monismus. Wiesbaden, 1970.
80. Hackmann H. Laien-Buddhismus in China. Gotha — Stuttgart, 1924.
80a. Hatch G. C. Su Shich.— «Sung Biographies». Ed by H. Franke. T. 3. Wiesbaden, 1976, c. 900—968.
81. Henry B. C. The Eight «Lions» of Canton.— «The China Review». Vol. XII. 1883—1884, № 3, c. 143—153.
82. Hightower J. R. The Fu of T'ao-ch'ien.— HJAS. Vol. 17, № 1—2. Cambridge, Mass., 1954, c. 169—230.
83. Hocking W. E. Chu Hsi theory of knowledge.— HJAS, Vol. 1, № 1. Cambridge, Mass., 1936, c. 109—127.
84. Holzman D. A propos de l'origine de la chaise en Chine.— TP. Vol. LIII. L. 4—5. Leiden, 1967, c. 279—292.
85. Holzman D., [rev.]— Hightower J. R. The Poetry of T'ao Ch'ien. Ox., 1970.— TP. Vol. LVII. L., 1—4, Leiden, 1971, c. 178—182.
86. Holzman D., [rev.]— Schafer E. H. Shore of pearls, Berkeley — London, 1970.— TP. Vol. LVIII. L., 1—5. Leiden, 1972, c. 232—235.
87. Huang Siu-chi. Lu Hsiang-shan, a twelth century Chinese idealist Philosopher. New Haven, 1944.
88. Hurvitz L. N., Link A. Three Prajñapāramitā prefaces of Tao-an.— «Mélanges de Sinologie offerts à M. P. Demiéville». T. II. P., 1974.

89. Jan Yun-hua. Buddhist Historiography in Sung China.— ZDMG. Bd 114. Wiesbaden, 1964, c. 360—381.
90. Jan Yün-hua. Tsung-mi, his analysis of Ch'an Buddhism.— TP. Vol. LVIII. L. 1—5. Leiden, 1972, c. 1—54.
91. Jordan J. N. Su Tung-p'o in Hainan.— «The China Review». Vol. XII, № 1, 1883—1884, c. 31—41.
92. Kaltenmark M. Religions de la Chine.— «Annuaire 1973—74 EPHECh». T. LXXXII. Section V, c. 59—61.
93. Kunigawa Tsuyoshi. Factional Reaction to Ch'in K'uei's Peace Policy.— Tōhōgakuhō, № 45. Kyoto, 1973, c. 8—42.
94. Kurata Junnosuke. Discovery of Shih Hsu's Nien-p'u of Su Tung-p'o.— Tōhōgakuhō, № 36. Kyoto, 1964, c. 513—538.
95. Legge J. The Chinese classics. Vol. I. Confucian analects, the Great Learning and the Doctrine of the Mean. Ox., 1861.
96. Legge J. The Chinese Classics. Vol. II. The Works of Mencius. Ox., 1861.
97. Legge J. The Chinese Classics. Vol. III. The Shoo Kung. Hongkong—London, 1865.
98. Li Chi. Chu Hsi the poet.— TP. Vol. LVIII. L. 1—5. Leiden, 1972. c. 55—119.
99. Link A. The Introduction to Dhyana-pārāmita by K'ang Seng-hui in the Liu-tu chi-ching.— «Mélanges de Sinologie offerts a M. P. Demieville». T. II. P., 1974, c. 205—229.
100. Misaki Ryōshu. On Wang Yang-ming's Theory of Chih Liang-chih (Extention of the Innate knowledge of the Good) in its Connection with Buddhism.— «Oriental Culture». A Collection of Articles in Honor of Seventieth Anniversary of Dr. Kojun Fukui. Tokyo, 1969, c. 983—1000.
101. Nakamura Hajime. A Critical Survey of Mahāyana and Esoteric Buddhism chiefly based upon Japanese Studies.— «Acta Asiatica», № 6, Tokyo, 1964, c. 57—88.
102. Nivison D. S. Introduction.— «Confucian in Action». Stanford, California, 1959, c. 3—24.
103. Roberts M. Li Yi and Jen in the Lun Yu: three Philosophical definitions.— JAOS. Vol. 88, № 4.
104. Sargent G. E. Les debats personnels de Tchou Hi en matière de methodologie.— JA. T. 243. Fasc. № 2. P., 1955, c. 213—228.
105. Sargent G. E. Tchou Hi contre le bouddhisme.— «Mélanges publiés par IHECh». T. 1. P., 1957, c. 1—156.
106. Shimada Kenji. A Basic Element in Ming thought.— Tōhōgakuhō. № 36. Kyoto, 1964, c. 577—590.
107. Schirokauer C. Chu Hsi's Polifical Career. A Study in Ambivalence.— Confucian Personalities. Ed. A Wright and D. Twitchett. Stanford, 1962, c. 162—188.
108. Stein R. A. Un Exemple de Relations entre Taoisme et Religion Populaire.— «Oriental Culture». A Collection of Articles in Honor of Seventienth Anniversary of Dr. Kōjun Fukui. Tokyo, 1969, c. 79—90.
109. Tamaki Koshirō. The Position of Dogen in the History of Buddhist Thought.— «Acta Asiatica», № 20. Tokyo, 1971, c. 7—24.
110. Tamaki Koshirō. The Way of Bodhisattvahood as viewed in T'ien-T'ai Teaching.— «Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko», № 30. Tokyo, 1972, c. 35—53.
111. Tomoeda Ryutarō. The Characteristics of Chu Hsi's thoughts.— «Acta Asiatica», № 21. Tokyo, 1971, c. 52—72.
112. Wilhelm H. W. A Note on Ch'en Liang's Tz'u.— «Asiatische Studien». T. XXV. Bern, 1971, c. 76—79.

113. Wu Chi-yu. Le séjour de Kouan-hieou au Houachan et le titre du recueil des ses poèmes: «Si-yo Tsi».— «Mélanges publiés par IHECh». T. II. P., 1960, c. 159—179.
114. Yamamoto Kazuyoshi. Some Remarks on the Poetry of Su Shih.— «Journal of Chinese Literature». Vol. XIII. Kyoto, 1960, c. 76—91.
115. Yang C. K. Religion in Chinese Society. Berkeley — Los Angeles, 1961.
116. Yü D. C. Chu Hsi view of knowledge.— «Proceedings of the Twenty-seventh International Congress of Orientalists». Ann Arbor, Michigan, 1967, c. 477—478.
117. Zürcher E. The Buddhist Conquest of China. Leiden, 1959.

СОДЕРЖАНИЕ

БУДДИЗМ, ГОСУДАРСТВО И ОБЩЕСТВО
В СТРАНАХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ
И ВОСТОЧНОЙ АЗИИ
В СРЕДНИЕ ВЕКА

Сборник статей

Утверждено к печати
редколлегией серии
«Культура народов Востока»

Редактор *И. С. Смирнов*
Младший редактор *Т. Н. Голсган*
Художник *Э. Л. Эрман*
Художественный редактор *Б. Л. Резников*
Технический редактор *Л. Е. Синенко*
Корректор *Г. В. Стругова*

ИБ № 14332

Сдано в набор 02.10.81. Подписано к печати 17.03.82. А-04066. Формат 60×84 1/16. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 18,6. Усл. кр.-отт. 18,85. Уч.-изд. л. 21,86. Тираж 5000 экз. Изд. № 4429. Зак. № 520. Цена 2 р. 30 к.

Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука»
Москва К-45, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука»
Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»

Выйдет:

БЯНЬВЭНЬ ПО ЛОТОСОВОЙ СУТРЕ

Факсимиле рукописи. Издание текста, пер. с китайск., исслед. и коммент. Л. Н. Меньшикова. 35 л.

Публикация произведения китайской литературы IX в. из собрания рукописей Дуньхуанского фонда Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР. Издание содержит факсимиле рукописи, перевод памятника на русский язык, комментарий к нему, исследовательскую статью, словарь и английское резюме. Сочинение представляет собой народную переработку буддийской сутры и является уже не первой публикацией в данной серии произведений этого жанра (ранее изданы: «Бяньвэнь о Вэймоцзе», «Бяньвэнь „Десять благих знамений“», «Бяньвэнь о воздаянии за милость»).

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»

2 р. 30 к.